



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Kritische Auseinandersetzung mit
Klaas Huizings Theorie zur sinnlichen Wahrnehmung
der Inkarnation humanitärer Gesten Jesu Christi
innerhalb der Parabeltradition des Neuen Testaments

Verfasser

Robert Strassnig

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 041

Studienrichtung lt. Studienblatt: Evangelische Fachtheologie

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Ulrich H. J. Körtner

Vorwort

Durch die Auseinandersetzung mit dem Porträtthema in den bildenden Künsten hat sich mir die Frage nach der Möglichkeit von Subjektivität in künstlerischen Darstellungsformen gestellt. Der Versuch, diese ästhetische Frage einer Antwort zuzuführen, war die Motivation zur vorliegenden Arbeit.

Die grundlegende Erkenntnis daraus kann nun mit dem Satz zusammengefasst werden: *Theologie ist mehr als Geisteswissenschaft*. Denn christliche Theologie ist von Anbeginn beeinflusst von der Annahme, dass selbst in Darstellungsformen unmittelbar Subjektivität des Dargestellten präsent sein kann (vgl. Mt 18,20). Soll Ästhetik demnach als ›Elementarwissenschaft der Theologie‹ (Klaas Huizing) funktionieren, so ist das ausschließlich unter der Bedingung einer vollständig entwickelten, eigenständigen theologischen Ästhetik möglich. Weil diese im Gegensatz zur philosophischen Ästhetik auf der unveräußerlichen Grundlage basiert, dass ihr ›ästhetischer Gegenstand‹ auch ohne Betrachter als sinnstiftendes/sinnvolles Faktum fortbesteht. In dieser Hinsicht kann man sich der theologischen Ästhetik nicht mit der gegebenen philosophischen Methode der Phänomenologie nähern. Denn unter phänomenologischen Gesichtspunkten verlieren ästhetische Gegenstände ohne ihre Beobachter jeglichen Sinn. Dies ist aber eine Grundannahme, die mit dem biblischen Zeugnis in keinem Fall in Einklang gebracht werden kann (vgl. Gen 1,1ff).

Herrn Univ. Prof. Dr. Ulrich H. J. Körtner verdanke ich die Grundimpulse zu diesem Zugang. Er war es auch, der mich bereits in der ersten Phase der Vorbereitung dieses Themas auf die umfassende Arbeit des Philosophen und Theologen Klaas Huizing aufmerksam gemacht hat. Darüber hinaus waren es seine kritischen Analysen, wegweisenden Hinweise sowie seine Geduld, die es mir ermöglicht haben, auch unwegsame Abschnitte während der Entwicklung dieser Arbeit zu passieren. Weiters gilt mein Dank meinen Arbeitskollegen – insbesondere Herrn Richard Wald – die mir in zahlreichen Diskussionen wertvolle Impulse zum Thema gegeben haben. Genannt seien an dieser Stelle auch Herr Michael Finsterwalder, Pater Dr. Remo Emmanuel Longin-Moederndorff, Herr Dr. Guido H. Zernatto, Herr Dr. Michael Nagl und ganz besonders Frau Mag. Amra Petonjić. *Hvala vam! Vaše prijateljstvo je posebni poklon*. Den meisten Dank schulde ich jedoch jenen Menschen, die mir zu jeder Zeit sowie in jeder Situation Familie sind.

Danke Sonja für deine Liebe!

»Ist doch offenbar geworden,
dass ihr ein Brief Christi seid,
durch unsern Dienst zubereitet,
geschrieben nicht mit Tinte,
sondern mit dem Geist
des lebendigen Gottes,
nicht auf steinerne Tafeln,
sondern auf fleischerne Tafeln,
nämlich eure Herzen.«

II Kor 3,3

Inhalt

1. Einleitung	5
1.1 Ästhetik als Elementarwissenschaft der Theologie	5
1.2 Formale und inhaltliche Methode	8
2. Die sich selbst auslegende Schrift	13
2.1 Das literarische Porträt	15
2.2 Literarisches Porträt oder literarisches Selbstporträt	19
2.2.1 Die schöpferische Schrift	30
2.2.2 Menschen als kreative Textmedien	33
2.2.3 Die reale Präsenz Gottes im Text der Schrift	37
3. Ein Gleichnis als Lehre Christi	40
3.1 Die Hermeneutik medialer Vorgänge	41
3.2 Glauben als Modus des Gegenüberseins Gottes	45
3.3 Die christliche Freiheit	48
4. Die Inkarnation der Gesten Jesu	56
4.1 Die Wurzeln des Inkarnationstopos	56
4.2 Inkarnation bei Klaas Huizing	59
4.2.1 Humanität als Merkmal christlicher Inkarnation	60
4.2.2 Jesus als human handelnder Heiliger	65
4.2.3 Humanität als theonome Anthropologie	68
4.3 Die Unausweichlichkeit der Religion	70
4.3.1 Die Spannungen zwischen den Denksystemen	74
4.3.2 Die Unausweichlichkeit der bewegenden Macht	76
4.3.3 Humanitäre Gesten und kultische Spiele	82
4.4 Humanität als Glaubensmotivation	97
4.5 Die Ästhetik des Kreuzes Christi	99
4.5.1 Jesus von Nazareth oder Christus Jesus	102
4.5.1.1 Nachfolge und humanitäre Grundsätze	105
4.5.1.2 Humanität als Ausdruck säkularer Kultur	108
5. Theologische Ästhetik und Kunst	111
5.1 Die Wertschätzung gemalter Bilder	112
5.2 Der Primat der Gesten	116
5.3 Die Bewertung der Bilder	118
5.4 Die Qualität der Qualitäten und die trinitarischen Personen	123
6. Schlussbetrachtung	134
7. Abstract	137
7.1 Deutsch	137
7.2 English	138
8. Anhang	140
8.1 Abkürzungen	140
8.2 Bildquellen und –urheberrechte	140
8.3 Literaturverzeichnis	140
8.3.1 Literatur	140
8.3.2 Hilfsmittel	148
9. Curriculum vitae	149

1. Einleitung

1.1 Ästhetik als Elementarwissenschaft der Theologie

Nach der Definition des evangelischen Theologen Wilfried Joest ist Dogmatik im Zusammenhang christlicher Theologie der Versuch, den Gehalt christlichen Glaubens umfassend darzustellen und die inneren Zusammenhänge christlicher Glaubensaussagen auch jenen Lesern verstehbar zu machen, die außerhalb theologischer Fachkreise stehen.¹ Was Wilfried Joest im Rahmen seiner ›Dogmatik‹ jedoch differenziert darzulegen versucht, fasst der ›holländisch-reformierte‹² Theologe Klaas Huizing unter dem Titel ›Ästhetische Theologie‹ kurzerhand zusammen und stellt es mittels Einbeziehung des menschlichen Handelns auf neuartige Weise zur Diskussion.

Dabei ist aber nicht die parallel verlaufende Bearbeitung dieser beiden systematisch-theologischen Disziplinen das Neuartige seines Zuganges. Denn mit Blick auf die theologische Anthropologie kann der Glaube einer Person ohnehin nicht von deren Handeln abgekoppelt werden. Dementsprechend lässt sich die üblicherweise getrennte Darstellung von Dogmatik und Ethik – wie auch ihre gesonderte Behandlung in theologischer Literatur und in Lehrveranstaltungen – am ehesten auf arbeitsökonomische Gründe zurückführen.³

Die Besonderheit von Klaas Huizings Konzept liegt vielmehr darin, dass ›Ästhetische Theologie‹ als Programm theologischer Ästhetik dogmatische und ethische Reflexionsprozesse überhaupt ersetzen soll. Eine Auswahl neutestamentlicher Gleichnistexte bildet dabei die selbstgenügsame Basis für die Theorie zu einer Lesetheologie.⁴ Der Autor stellt fest: »Der biblische Leser orientiert sich dabei an den Ausdrucksbewegungen des porträtierten Christus (nicht also an abstrakten Lehrformeln), um die dort vorgezeichnete Lebensform einzuleiben.«⁵ »LeserInnen müssen den Christus praesens so hautnah erspüren und empfinden, dass ihnen als mit Sinnen begabten Menschen nichts anderes übrig bleibt, als [...] die Prädikation ›Jesus ist der Sohn Gottes = Christus‹ zu übernehmen [...] dann ist der Umweg über eine kerygmatheologische Bekenntnishermeneutik [...] unnötig [...] und die Inkarnation als zentraler locus theologicus rehabilitiert.«⁶

¹ Vgl. Joest, 1995, S. 5; 13.

² Vgl. Huizing, 2002, S. 99.

³ Vgl. Joest, 1995, S. 20.

⁴ Vgl. Huizing, 1996b.

⁵ Huizing, 2000, S. 24; Vgl. Huizing, 2007, S. 20.

⁶ Huizing, 2000, S. 123.

Programmatisch fügt sich Huizing mit dieser Theorie in den Großkomplex der ›Postmoderndiskussion‹ ein,⁷ die im Verlauf des 20. Jahrhunderts und dabei insbesondere innerhalb der letzten Jahrzehnte immer stärker in Bewegung gekommen ist.⁸ Konkret handelt es sich um ein Konzept, dass sich mit der Frage nach den Möglichkeiten der theologischen Ästhetik im Sinne einer Theorie des Sinnlichen auseinandersetzt. Klaas Huizing charakterisiert Ästhetik dabei als Elementarwissenschaft der Theologie und formuliert: »Ich will [...] die Gleichung wagen: Theologie = Ästhetik [...] Mit diesem neuen Programm hoffe ich den Verstehensbedingungen der Spätmoderne zu entsprechen«.⁹

Damit fokussiert ›Ästhetische Theologie‹ in erster Linie auf einen jener drei Teilbereiche, die sich beim Blick auf die Geschichte der Ästhetik darstellen. Obgleich alle drei ästhetischen Grundmodelle – die Theorie des Schönen, die Theorie der sinnlichen Erkenntnis und die Theorie der Kunst – von unmittelbarer theologischer Bedeutung sind, bleiben die Themen der Schönheit und Kunst innerhalb von Klaas Huizings Konzept weitgehend unbeachtet. Das Wort ›weitgehend‹ deutet dabei jedoch sowohl auf das Faktum hin, dass ein einzelnes ästhetisches Modell kaum ›rein‹ in Erscheinung treten kann, aber auch darauf, dass es beinahe so viele ästhetische Ansätze gibt wie Veröffentlichungen zum Thema ›Ästhetik‹.¹⁰

Zum grundlegenden Verständnis theologischer Ästhetik als Theorie der sinnlichen Erkenntnis formuliert Wolfgang Schoberth folgende Beschreibung: »Die zentrale Aufgabe theologischer Ästhetik ist die Anleitung zur Erfahrung der Wirklichkeit Gottes in den Begegnungen der Welt ›mit Vernunft und allen Sinnen‹«.¹¹ Klaas Huizings Lehrer¹² Hermann Timm kennzeichnet diesen Anspruch im Buch ›Das ästhetische Jahrzehnt‹ noch pointierter: »ästhetische Erfahrung – Erfahrung des Ästhetischen [...] bezeichnet nicht länger das *nur* von Geschmack und Genuß, luxurierendem Dekor und unverbindlicher Fiktionalität. [...] Ä(ä)sthetisches d(D)enken erweitert das Bewußtsein über die Intentionalität des obliquen Vorstellungsbewusstseins hinaus in die Anmutungsqualitäten des vorreflexiven Leibeslebens«.¹³ Den Untertitel seines Werkes ›Zur Postmodernisierung der Religion‹ kennzeichnet Timm als »Tendenzbegriff, der die Suchrichtung des laufenden Sinneswandels anzeigen soll. Dabei wird die erfolgte Modernisierung vorausgesetzt,

⁷ Vgl. Schnelle, 2007, S. 50ff.

⁸ Vgl. Küng, 1992, S. 16-21.

⁹ Huizing, 2000, S. 15f.

¹⁰ Vgl. Grözinger, 1987, S. 105; Schoberth, 1998, S. 853.

¹¹ Schoberth, 1998, S. 854.

¹² Vgl. Huizing, 1996a, S. VII.

¹³ Timm, 1990, S. 13.

dieses also, daß Glaubenstraditionen ihre unhinterfragte Selbstverständlichkeit eingebüßt haben«. ¹⁴

Der Grundstein für diese ›postmodernen‹ (Timm) bzw. ›spätmodernen‹ (Huizing) Verstehtensbedingungen wurde jedoch bereits vor mehr als 250 Jahren gelegt. Mit seinem 1750 erschienenen Werk ›Aesthetica‹ begründete der Philosoph Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) den Wissenschaftszweig der philosophischen Ästhetik, indem er jenen Bereich der menschlichen Erkenntnis zum Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion erhob, der nicht von den mathematisch-logischen Wissenschaften erfasst wird. Seine Unterscheidung zwischen einer streng logischen und einer sinnlichen Erkenntnis hat in der Folge aber auch dazu beigetragen, dass die sinnliche Erkenntnis als die niedrigere Form von Erkenntnis eingestuft wurde.

Der aufklärungskritische Philosoph und lutherische Theologe Johann Georg Hamann (1730-1788) kehrte diese Wertung hinsichtlich der Theologie strikt um. Parallel zur philosophischen Ästhetik entwarf er eine theologische Ästhetik. In seiner ›Aesthetica in nuce‹ formulierte Hamann eine Schöpfungstheologie, die den Naturbegriff als Voraussetzung der Erkenntnistheorie hat. Nach Hamann ist Gott in erster Linie in seinen »Geschöpfen zu sehen und zu schmecken, zu beschauen und mit Händen zu greifen«. ¹⁵ Der natürliche Gebrauch der Sinne müsse daher vom unnatürlichen Gebrauch der Abstraktionen geläutert werden. Im Bereich der Gotteserkenntnis bestimmt Hamann durch diesen Zugang die sinnliche Erkenntnis zur Erkenntnis schlechthin. ¹⁶

Dieser Gesichtspunkt ist für Klaas Huizings ästhetisch geleitete Theologie von entscheidender Bedeutung. Denn auch in der ›Ästhetischen Theologie‹ kommt der sinnlichen Wahrnehmung im ›vorreflexiven Leibesleben‹ (Timm) die zentrale Rolle zu. Dementsprechend stellt Huizing fest: »In der Sinnlichkeit, nicht primordial im Denken, geschieht das Drama der Transzendenz«. ¹⁷ Er tritt damit für eine Leseästhetik ein, welche die atmosphärische Präsenz des im Text in Erscheinung tretenden Christus spürbar mache. Das ganze vollziehe sich durch »eine Ästhetik, die sich nicht länger an der Urteilslogik – schön/hässlich oder wahr/falsch – orientiert, sondern die sinnliche Wahrnehmung, genauer: die affektive Betroffenheit oder das eigenleibliche Spüren als Ursprung von Theorien und Evidenzen ins Zentrum des Interesses stellt«. ¹⁸

¹⁴ A.a.O. S. 15.

¹⁵ Hamann, in: Grözinger, 1987, S. 112.

¹⁶ Vgl. Grözinger, 1987, S. 111f; Huizing, 2000, S. 19; Steiger, 1998, S. 174.

¹⁷ Huizing, 1996a, S. 8f.

¹⁸ Huizing, 2000, S. 17f.

Zur Beschreibung seines formalmethodischen Zugangs, weist Huizing auf Vertreter der narrativen Theologie wie Walter J. Hollenweger und Gerd Theißen hin. Materialiter stellt narrative Theologie – beispielsweise bei Gerd Theißen – Erkenntnisse und Argumente der Wissenschaft in eine fiktive Rahmenhandlung, womit das Ergebnis und der Prozess des Forschens auch Lesern vermittelt werden soll, die keinen Zugang zu historischen Studien haben.¹⁹ Damit könne es narrativer Theologie gelingen, soziale, kulturelle und semantische Kontexte abzudecken. Huizing schlägt dazu vor, diesen Bereich um den ›somatischen Kontext‹ zu ergänzen. Weil die Erzählungen nur auf diese Weise auch den ganzen Menschen betreffen könnten.²⁰

In diesem Punkt unterscheidet sich Klaas Huizings Zugang deutlich von den Modellen narrativer Theologie. Denn ›Ästhetische Theologie‹ rückt nicht die produktive Interpretation eines Bibeltextes durch akademisch geschulte Theologen in den Mittelpunkt einer Erzählung, sondern sie spricht sich für eine ›Reduktionskultur‹ aus, in der den Gleichnissen Jesu – insbesondere im Lukasevangelium – *die* zentrale Rolle zuerkannt wird. Huizing betont: »Der Schriftsteller Lukas setzt die ihm zur Verfügung stehenden Textstrategien ein, damit Sie als LeserIn in die Geschichten mitverstrickt werden. Das Buch ist eine Bühne, die *Geschichten* im Kontext *der Geschichte* eines prototypischen Menschen auführt«. ²¹

1.2 Formale und inhaltliche Methode

Klaas Huizing gründet seine theologische Ästhetik auf der Gleichung »Ästhetische Theologie = Phänomenologie + (Hermeneutik = Symbolismus + Pragmatismus)«. ²²

Aus dieser Formel geht hervor, dass im Programm der ›Ästhetischen Theologie‹ sowohl der Phänomenologie als auch der Hermeneutik besondere Bedeutung zugemessen wird. Wobei die Hermeneutik dazu bestimmt ist, jene Lücken in der Verfügbarkeit von Unmittelbarkeit produktiv zu füllen, die sich beim phänomenologischen Anschauungsversuch hinsichtlich des theologischen ›Gegenstands‹ in den Texten der Gleichnisse notwendigerweise ergeben müssen.

Darüber hinaus kehrt Huizing das Gebot der phänomenologischen ›Reduktion‹ (Husserl) kurzerhand um. Er trachtet nicht nach Reduktion seitens des Phänomenologen – sofern

¹⁹ Vgl. Theißen, 1999, S 9f.

²⁰ Vgl. Huizing, 1996b, S. 134f.

²¹ A.a.O. S. 132.

²² Huizing, 2000, S. 24.

unbeteiligte Beobachtung überhaupt angenommen werden kann²³ – sondern er betont die Reduktion der Quelle(n),²⁴ aus der (denen) das ›anzuschauende‹ Wesen des theologischen ›Gegenstandes‹ vernehmbar gemacht werden soll(en). Diese Reduktion der Gegenläufigkeit wird so weit fortgetrieben, bis letztendlich ein Phänomen anschaulich wird, das in Form und Dimension ausreichend reduziert ist, um es in einem Betrachter, der nicht mehr zum ›Entzug‹ fähig ist, vollständig Platz greifen zu lassen.²⁵

Als universelle, ästhetische Attraktionen – die ›spätmodernen Verstehensbedingungen‹ gerecht werden sollen – dienen dabei Worte wie ›Barmherzigkeit‹, ›Humanität‹, ›Offenheit‹, ›Solidarität‹ oder auch ›Zuwendung‹.²⁶ Das heißt, mit Hilfe von höchst interpretationsbedürftigen, großteils allgemein-gesellschaftlich verwendbaren Begriffen, die weder explizit religiös noch exklusiv christlich verstanden werden müssen, versucht der Autor seine theologische Ästhetik zu entwickeln. Dabei geht das darin enthaltene Spannungspotential bereits aus den von Huizing selbst diagnostizierten ›spätmodernen Verstehensbedingungen‹ hervor.

Es ist demnach egal, ob die gegenwärtige Epoche irgendwann als ›Spätmoderne‹, ›Nachaufklärung‹, ›Posthistoire‹, ›Postmoderne‹ oder auch anders bezeichnet werden wird.²⁷ Ein Faktum bringt sie schon heute deutlich zum Ausdruck. Sie ist aufgeladen mit einer Art von gesellschaftlichem Pluralismus, die das im Plural stehende Wort ›Verstehensbedingungen‹ geradezu selbst bedingt.²⁸

Die vorliegende Arbeit wird gerade durch die Reflexion dieser Wahrnehmung geprägt und geleitet. Deshalb mögen *die Leser*²⁹ der ›Feststellung‹ meiner Gedanken bei ihrer kritischen Lektüre diesem Aspekt stets Beachtung schenken. Denn ich werde im Gegensatz zu Klaas Huizing versuchen, den Standpunkt deutlich zu machen, dass bei der Konzeption einer theologisch-ästhetischen Theorie zwischen einem universellen, allgemein-gesellschaftlich interpretierbaren (säkularen) Humanismus und dem in Relation zur biblischen Anthropologie stehenden Humanismus klar zu differenzieren ist.

Es wird in dieser Arbeit folglich die Meinung vertreten, dass in einer Epoche der ›spätmodernen Verstehensbedingungen‹ auch der Begriff ›Humanität‹ anders begründet wer-

²³ Vgl. Blumenberg, 1997, S. 103ff.

²⁴ Vgl. Huizing, 2002, S. 157.

²⁵ Vgl. Blumenberg, 1997, S. 94.

²⁶ Vgl. Huizing, 2002, S. 110; 135; Huizing, 2000, S. 212.

²⁷ Vgl. Küng, 1992, S. 18ff.

²⁸ Vgl. Henriksen, 2003, S. 89ff.

²⁹ Hinsichtlich dieser Schreibweise ist zu bemerken, dass zur besseren Lesbarkeit des Textes, an jenen Stellen, welche die männliche sowie die weibliche Form betreffen, das grammatikalische Maskulinum verwendet wird.

den kann als nur religiös motiviert. Das wiederum rechtfertigt die Annahme, dass dieser Begriff neben seiner möglichen religiösen Konnotation auch als Ausdruck von Agnostizismus oder sogar explizit atheistisch formuliert werden kann.³⁰ Wobei mit dieser Differenzierung eben nicht in Zweifel gezogen werden soll, dass in einer pluralistischen Gesellschaft alle Zugänge zum Thema ›Humanität‹ das Recht haben müssen, in gleicher Weise gewürdigt zu werden und gleichermaßen gültig nebeneinander zu stehen.

Dementsprechend bleibt es auch hinsichtlich der von Huizing postulierten ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹³¹ unumgänglich, dass eine (rezeptive) ästhetische Wahrnehmung in ihrer Wirkung auf ein Subjekt zwar eine absolut gebende (adäquate), aber gleichzeitig auch immer eine nicht selbst stellende (gebende), sondern eine sich darstellende Wahrnehmung ist. Das heißt, eine Wahrnehmung kann »durchaus adäquat – nämlich der einzig möglichen Gegebenheitsart ihres Gegenstandes – sein, ohne dessen Selbstgebung zu sein«. ³² Damit »schließt sie die Möglichkeit anderer Gegebenheiten für andere ein: im Extremwert die der Gegenseite zur gegebenen Seite, der Rückseite zur Vorderseite« (S. 72.). Dieser Erscheinung sollte nach Husserl die phänomenologische Annahme der ›freien Variation‹ gerecht werden. Das bedeutet, es gibt das gesuchte Endgültige solange nicht, als es keine Einsicht in die Vollendung der Variation gibt, also eine Präevidenz für die geforderte Evidenz (vgl. S. 9f.).

Unter Berücksichtigung dieses phänomenologischen Aspekts soll in der vorliegenden Arbeit darauf aufmerksam gemacht werden, dass auch in der ›Ästhetischen Theologie‹, die eine Lesetheorie bzw. Lesetheologie der Bibel sein will, nicht einfach adäquate von inadäquaten Wahrnehmungen unterschieden werden können. Es soll auch ausgeschlossen werden, dass innerhalb des biblischen Kanons Teile mit mehr oder weniger (expliziter) Priorität oder mit zu beanspruchender Autonomie ausfindig gemacht werden könnten.³³ Demgegenüber wird die Auffassung vertreten, dass sich auch eine theologische Ästhetik stets ›frei assoziativ‹ bewegen muss. Das bedeutet für eine theologische Theorie, Ästhetik vollzieht sich ›frei assoziativ‹ in ›christlicher Freiheit‹. Theologische Ästhetik begleitet demnach das Wahrnehmen des Wahrnehmbaren innerhalb klar formulierter Grenzen.

Um die Grundlagen von Klaas Huizing's Theorie aufgreifen zu können, folgt nach dem Einführungskapitel eine Darstellung der vom Autor zentral positionierten, literarischen Porträtkunst der neutestamentlichen Gleichnisse (2.). Dabei wird beschrieben, was ge-

³⁰ Vgl. Joest, 1995, S. 136.

³¹ Vgl. Huizing, 2000, S. 140.

³² Blumenberg, 2002, S. 72. Die folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf denselben Band.

³³ Vgl. Huizing, 2000, S. 173ff; Schnelle, 2007, S. 53.

mäß der ›Ästhetischen Theologie‹ unter einem (literarischen) Porträt zu verstehen ist, und warum Klaas Huizing dem Porträt des Evangelisten Lukas klare Priorität zuschreibt (2.1). Daraufhin werden Abweichungen innerhalb dieser Theorie dargestellt und Fragestellungen diskutiert, die sich sowohl aus theologischer als auch literaturwissenschaftlicher Sicht aufwerfen (2.2). Nachdem hervorgehoben wurde, warum die autonome Position des Rezipienten nicht in Frage gestellt werden kann (2.2.1 / 2.2.2), wird dargelegt, wie Klaas Huizing den Gedanken von der im Text inkarnierten, realen Präsenz Christi in seiner Theorie einführt (2.2.3).

Der dritte Teil der Arbeit soll anhand einer exegetischen Analyse aufweisen, dass auch unter der Annahme der lukanischen Porträttheorie nicht gänzlich von einer ›kerygmatheologischen Bekenntnishermenteutik‹ (Huizing) abgegangen werden kann (3.). Dementsprechend wird beschrieben, inwiefern auch bei Lukas – im Gegensatz zu Huizings Auffassung – sowohl die Lehre Christi als auch die Lehre über Christus zum Tragen kommt (3.1). Insbesondere durch die ›Grammatik‹ des griechischen Textes im Gleichnis ›Vom barmherzigen Samariter‹ kann auch bei Lukas auf eine ›kerygmatheologische Bekenntnishermenteutik‹ hingewiesen werden (3.2). Dass damit auch die allgemeine Definition des christlichen Freiheitsbegriffes in der ›Ästhetischen Theologie‹ zu kurz greift, soll das letzte Kapitel des dritten Abschnitts verdeutlichen (3.3).

Im vierten Teil dieser Arbeit wird argumentiert, dass auch unter der Annahme von Huizings Porträttheorie der neutestamentlichen Gleichnisse keine Harmonisierung allgemein-anthropologischer Positionen mit Aspekten der theologischen Anthropologie erreicht werden kann (4.). Dazu wird insbesondere auf Parallelen hingewiesen, die sich zwischen Altem und Neuem Testament ergeben (4.1). Ungeachtet solcher Hinweise entwirft Huizing sein Programm mit Hilfe eines universell formulierten Inkarnationstopos (4.2). Parallel dazu wird auch ein universeller Begriff von ›Humanität‹ in die Diskussion eingeführt, ohne dessen differierende Qualitäten zu beleuchten (4.2.1). Dementsprechend wird Jesus den Lesern der ›Ästhetischen Theologie‹ als *ein* Heiliger vorgestellt, dessen Erscheinung auktoriale Gesten, die auf eine kerygmatheologische Bekenntnishermenteutik verweisen könnten, vollständig ausschließt (4.2.2). So verschmilzt in diesem Programm ›Humanität‹ mit dem Begriff des ›Heiligen‹ (Neutrum!). Jesu Gesten der Humanität treten in den Rang religiöser Praxis (4.2.3). Unter diesem Blickwinkel ist die Frage nach einer Nähe von Huizings Konzept zur These von der ›Unausweichlichkeit der Religion‹ zu diskutieren (4.3). Dabei soll dargestellt werden, dass die nicht zu hintergehende Verallgemeinerungstendenz dieser These zwangsläufig zu Konflikten mit anderen Entwürfen menschlichen (Selbst-) Verständnisses führt (4.3.1). Dass sich die Unausweichlichkeit religiöser Deutungen bzw. die Universalität von Huizings inkarnationsher-

meneutischem Modell auch nicht durch Einbeziehung von Hans-Georg Gadammers Spieltheorie stützen lässt, schließt diese Argumentationslinie ab (4.3.2 / 4.3.3). Dabei zeigt sich neuerlich, dass ›Humanität‹ kein explizit christlicher bzw. theologischer Begriff ist. Der Vergleich mit anderen abrahamitischen Religionen soll dementsprechend unterstreichen, dass sich der Zugang der ›Ästhetischen Theologie‹ nur durch die Einbeziehung einer Ästhetik von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi an die theologisch-anthropologische Rede anbinden lässt (4.4 / 4.5). Erst die Einbeziehung dieser christlichen Glaubenswahrheit kann Lesern die unterschiedlichen Bedeutungsebenen eröffnen, die in Person, Handeln und Schicksal Jesu ineinander fließen (4.5.1). Nur so kann das Zuwiderlaufen von differierenden ›Sprachspielen‹ (Wittgenstein) eingeschränkt bzw. der Ruf Jesu zur Nachfolge im Glauben verstehbar werden (4.5.1.1). Denn die Setzung humanitärer Gesten kann auch auf Motive des individuellen Nutzens (Utilitarismus) oder auf sozialpolitische Gründe fokussieren (4.5.1.2).

Das fünfte Kapitel bearbeitet letztlich die Frage, ob durch Klaas Huizings Theorie der Gesten in den literarischen Porträts der neutestamentlichen Gleichnisse noch weitere Orientierungsmöglichkeiten für die Theologie feststellbar werden (5.). Dabei wird untersucht, ob sich neben den literarischen Porträts nicht auch die bildende Kunst und damit die Ikonographie als geeignet erweist, um gestische Bedeutung im Sinne von Huizings Theorie zu transportieren (5.1). Darüber hinaus wird diskutiert, ob eine Theorie der Gesten – insbesondere im Lichte des christlichen Glaubens – nicht notwendig defizitär bleiben muss (5.2). Denn gerade in Huizings Theorie wird die Leiblichkeit des Menschen in einer für das christliche Verständnis ungewöhnlichen Weise betont (5.3). Was in der Folge neuerlich die Frage aufwirft, ob theologische Ästhetik tatsächlich von einem Urteil über ›schön/hässlich oder wahr/falsch‹ abgekoppelt werden kann (5.4).

Die Antwort auf diese Fragestellung soll in einer abschließenden Betrachtung versucht werden. Dabei wird die Meinung vertreten, dass jede Ästhetik – so auch Klaas Huizings ›Ästhetische Theologie‹ – immer auch eine Form von Urteilslogik zum Ausdruck bringen muss und zum Ausdruck bringt. Diese Relation kann nicht übergangen werden, auch nicht durch die zentrale Positionierung der humanitären Gesten Jesu in den Porträts der neutestamentlichen Gleichnisse (6.).

2. Die sich selbst auslegende Schrift

Gemäß der Theorie von Klaas Huizings ästhetisch geleiteter Theologie malt Jesus von Nazareth als sinnlicher und empfindsamer Meister der Situation den Menschen innerhalb der neutestamentlichen Gleichnisse idealtypisch vor Augen, wie sie mit allen – insbesondere aber mit zwischenmenschlichen – Herausforderungen umgehen sollen. Eindrücklichstes Beispiel ist dafür nach Meinung des Autors das Gleichnis ›Vom barmherzigen Samariter‹ (Lk 10,25-37).³⁴

Das theologische Schlüsselwort für die Funktion der ›Ästhetischen Theologie‹ »lautet Inkarnation: die Textkörperwerdung. Christus hat sich im Text inkarniert« (S. 103.). »Der erzählende und vorlebende Jesus demonstriert, weil er Sensibilität besitzt, die Lebenskunst, mit Situationen fertig zu werden, also stets situationsangemessen zu reagieren« (S. 192.). Wie Jesus im Text in Erscheinung tritt und lebhaft spürbar wird, das soll phänomenologisch erschlossen werden. Dabei kommt es der Hermeneutik zu, die spürbare Anwesenheit und jene atmosphärische Wirkung verstehen zu helfen, die letztendlich zur Wiedergeburt der Leser führen soll. Das Ziel des Lektüreprozesses liegt darin, eine Ausdrucksgestalt einzuleiben, die durch das literarische Porträt Jesu vorgezeichnet wird (vgl. S. 24.). Weil sich nur im Rekurs auf dieses Porträt zeigen lasse, »wie es dem Modell-Autor gelingt, die Glaubenserfahrung des Modell-Lesers kommunikativ und das heißt: nicht-autoritär zu vermitteln.«³⁵ Einzige Voraussetzung dabei: Ein neugieriger Leser nimmt die Bibel in die Hand.³⁶

Demnach sollen ›empirische Leser‹ von ›Gebrauchs-Lesern‹ zu ›Modell-Lesern‹ (Eco) werden, also zu Lesern, die die Anmutungsqualitäten eines literarischen Porträts verstehen. Weil ›Modell-Leser‹ oder ›Leser zweiter Potenz‹ mehr wollen als nur am Geschehen der ›story‹ teilzunehmen. Sie wollen verstehen, ob und wie es dem Porträt Jesu gelingt, ein Wiedererkennen geschöpflichen Lebens zu erschließen.³⁷ Durch einen ausdrücklich pragmatischen Zugang sollte es demnach einem Leser möglich sein, die ästhetischen Strategien zu durchschauen, seinen ›Modell-Leser‹ zu formen und Christus in der Lektüre leiblich wahrzunehmen.³⁸

³⁴ Vgl. Huizing, 2000, S. 201ff. Die folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf denselben Band.

³⁵ Huizing, 1996b, S. 33.

³⁶ Vgl. Huizing, 2000, 164ff; 188.

³⁷ Vgl. Huizing, 1996b, S. 7; 25; 29.

³⁸ Vgl. Huizing, 2000, S. 207.

Es erscheint dabei jedoch fragwürdig, ob der Pragmatismus, der ja das Handeln als Voraussetzung oder Ziel des Erkennens betrachtet,³⁹ nicht ohnehin und ausschließlich immer darauf ausgerichtet ist, einen ›empirischen Leser‹ ausgehend von der einsetzenden, reinen Lektürebewegung hin zum ›Modell-Leser‹ der rezeptiven Lektüre fortzubilden?⁴⁰ Dementsprechend fragwürdig ist auch Huizingas Überzeugung, der angesprochene Theophilus des dritten Evangeliums (vgl. Lk 1,3.) sei ein Freund des Lukas gewesen?⁴¹ Vielmehr trägt doch Θεόφιλος die Gottesliebe⁴² (gen. subj./gen. obj.) ganz offensichtlich im Namen und κράτιστος stellt eine allgemeine, förmliche Anrede⁴³ dar. Die Formel κράτιστε Θεόφιλε kann demnach mit gleichem Recht als abstrakt gehaltene Anrede gelesen werden, durch die der unbekannte, ›empirische Autor‹ des dritten Evangeliums seinem ›Modell-Leser‹ je als ›Modell-Autor‹ Lukas im Evangelium Jesu Christi entgegentritt und ihn berührt.

Daraus folgt, dass der je individuelle Pragmatismus, mit dem sich ein Leser in der Lektüre einfindet, immer ein unberechenbares Element mit sich bringt: das individuelle, frei assoziative Verstehen, das ein Anders-Verstehen bedingen kann, ohne es qualitativ zu bewerten. Robert Musil hat hinsichtlich dieses Phänomens in seinem monumentalen Werk ›Der Mann ohne Eigenschaften‹ in subtil ziselierender Weise eine Begebenheit inszeniert, welche einen Pragmatismus ausweist, der die vorgestellten Personen in Antithese zur jesuanischen Situationsangemessenheit treten lässt: »Auch die Dame und ihr Begleiter [...] hatten [...] den Daliegenden betrachtet. [...] Die Dame fühlte etwas Unangenehmes in der Herz-Magengrube, das sie berechtigt war für Mitleid zu halten; es war ein unentschlossenes, lähmendes Gefühl. Der Herr sagte nach einigem Schweigen zu ihr: ›Diese schweren Kraftwagen [...] haben einen zu langen Bremsweg.‹ Die Dame fühlte sich dadurch erleichtert [...] aber sie wußte nicht, was ein Bremsweg sei, [...] es genügte ihr, daß damit dieser gräßliche Vorfall in irgend



Picasso, Pablo: Die Lektüre, 1932
Leinwand/Öl, 130 x 97,5 cm, Musée Picasso, Paris, in: Confidential Concepts, 2003, S. 71.

³⁹ Vgl. Der Brockhaus, 2004a, S. 270.

⁴⁰ Vgl. Gadamer, 1999, S. 109. [98/99]

⁴¹ Vgl. Huizinga, 1996, S. 33.

⁴² Vgl. Gemoll, 2006, S. 394; 842.

⁴³ Vgl. Kassühlke, 1999, S. 109; Gemoll, 2006, S. 479.

eine Ordnung zu bringen war und zu einem technischen Problem wurde, das sie nicht mehr unmittelbar anging.«⁴⁴

Diese Vorgangsweise ist ebenfalls ausgesprochen pragmatisch. Die auftretenden Charaktere bedienen sich dabei jedoch einer Strategie, um der Situation und einer angemessenen Reaktion darauf zu entkommen.⁴⁵ Affektive Betroffenheit, die nach Huizing das Kreaturgefühl im Menschen auslöst, wird auf diese Weise durch Pragmatismus umgangen.

Solchen Erscheinungen des Menschseins stellt sich nach Klaas Huizing die lukanische Porträtkunst entgegen. Wenn Leser daraufhin bestrebt seien, dieses Porträt in ihrem Leben erneut zur Darstellung zu bringen, gewinne ihr Leben eine neue Gestalt (μορφή).⁴⁶ Deshalb müsse sich eine an der Narration orientierte systematische Theologie, Huizing bezeichnet diese auch als ›physiognomisch-morphologische Theologie‹, insbesondere an der somatischen Grammatik der Texte orientieren (vgl. S. 135.).

Angesichts dieser Vorgaben soll im folgenden Kapitel der Frage nachgegangen werden, was Klaas Huizing unter einem (literarischen) Porträt versteht bzw. worauf sich eine ›physiognomisch-morphologische Theologie‹ berufen kann.

2.1 Das literarische Porträt des Lukas

Unter Bezugnahme auf die Bildkunst schlägt Huizing vor, ein Porträt zunächst von einem



Strassnig, Robert: Des idées d'une maitresse (Vorstellungen einer Lehrerin), 2007
Leinwand/Öl, 50 x 40 cm.

Foto abzugrenzen. Obgleich gut gemachte Fotos durchaus nicht nur als Schnappschüsse anzusehen seien, würden sie gegenüber gemalten Porträts dennoch Schwächen aufweisen. So könne eine Fotografie kaum die Tiefe eines gemalten Porträts erreichen, da zwischen diesen beiden Abbildungsformen ein *ontologischer Unterschied* klaffe. Trotz artifizieller Anfertigung bleibe das Foto stets eine Momentaufnahme, der Abdruck eines Augenblicks. Eben das verhalte sich beim gemalten Porträt anders. Denn das gemalte Porträt zeichne sich durch eine Verdichtung von Eindrücken aus, die, vom Porträtmaler in vielen Sitzungen gewonnen, auf engstem Raum inszeniert werden müsse. Der

⁴⁴ Musil, 2007, S. 11.

⁴⁵ Vgl. Huizing, 2000, S. 202ff.

⁴⁶ Vgl. Huizing, 1996b, S. 28. Die folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf denselben Band.

Maler warte vergleichbar einem Detektiv auf Augenblicke, in denen sein Gegenüber sich verrate und die Maske fallen lasse. Das sei beispielsweise dann der Fall, wenn sich die Facialmuskulatur für einen Augenblick entspanne und unverstellte Ehrlichkeit im Gesicht Einzug halte (vgl. S. 19.). Maler würden also geradezu auf die plötzliche ›Epiphanie des Antlitzes‹ warten. Elemente, die im Alltag möglicherweise nie zusammen auftreten, könne der Maler auf diese Weise zum idealtypischen Ausdruck verdichten. Dementsprechend bezeichne der Ausdruck ›getroffen‹, dass es dem Porträtisten gelungen sei, das schwierig zu lokalisierende Zentrum des Menschen im gemalten Ausdruck an die Oberfläche zu holen (vgl. S. 20.).

Diese Betonung des ontologischen Unterschieds aufgrund der malerischen Möglichkeiten muss jedoch in einigen Punkten hinterfragt werden. Denn der Versuch, artifiziell auf engstem Raum differierende Eindrücke zu inszenieren, bringt unter Umständen auch den Effekt mit sich, dass die porträtierten Personen überhaupt nicht mehr eindeutig identifizierbar sind. Man denke dabei an die phantastischen Porträts des gereiften Pablo Picasso, in denen die dargestellten Menschen aus mehreren Perspektiven gleichzeitig betrachtet und in ein Bild zusammengeworfen erscheinen. Wobei es aus phänomenologischer Sicht überaus bemerkenswert ist, wenn Picasso selbst seinen Werken die Fähigkeit zuspricht, als dokumentarische Materialien einer künftigen Wissenschaft vom Menschen dienlich sein zu können.⁴⁷

Darüber hinaus sollte aber auch ein gemaltes Porträt stets als eine Momentaufnahme und als Ausdruck eines konkreten Augenblicks gelesen werden. Wenngleich die malerische Beschreibung eines Moments – anders als bei der Belichtung in der Photographie – bedeutend mehr als einen Sekundenbruchteil umschreibt. Aber sowohl in der Malerei als auch in der Photographie erstreckt sich ein Moment immer über die *volle Erfassung* eines Augenblicks. Sonst wäre ein Augenblick doch kein Moment der Wahrnehmung zu nennen, sondern lediglich dessen Fragment, aus dem gar nichts Gegenständliches wiedergegeben werden könnte.

Das wird möglicherweise anschaulicher, wenn man die mit dem Zusatz ›18. 03.‹ datierten, Geburtstagsselbstporträts betrachtet, die Ramon Sanvisens alljährlich auf den Mal-



Picasso, Pablo: Der gelbe Pullover (Dora Maar), 1939
Leinwand/Öl, 81 x 65 cm, Sammlung Heinz Berggruen, Genf, in: Confidential Concepts, 2003, S. 76.

⁴⁷ Confidential Concepts, 2003, S. 6.

grund zu werfen pflegte.⁴⁸ Ungeachtet ihrer herausragenden künstlerischen Qualität richten sich diese spontanen malerischen Porträts ›alla prima⁴⁹ lediglich nach der Aufnahme nur eines Moments im Leben dieses Künstlers.

Es kann also auch einem Photographen gelingen (sowie dem Maler versagt bleiben), die plötzliche ›Epiphanie des Antlitzes‹ (Huizing) im beobachteten Modell abzu-
passen. So geschehen neben anderen Beispielen in zahlreichen Fotoporträts von Ernesto ›Che‹ Guevara Serna durch den Fotokünstler Liborio Noval.⁵⁰ Dementsprechend können die in diese Arbeit eingefügten Bildbeispiele als kritische Anmerkungen zu Klaas Huizings Darstellungstheorie betrachtet werden. Sie vermögen durchaus, die Meinung des Autors der ›Ästhetischen Theologie‹ mit einem kritischen Kommentar zu versehen – und das ohne die Einbeziehung literarischer Zeichen.



Noval, Liborio: Ernesto ›Che‹ Guevarra Serna, 26. 02. 1961

Fotografie, in: URL:
<http://www.cnctv.cubasi.cu/catalogodefotos.php?idcat=8> [30. 09. 2008].



Noval, Liborio: Ernesto ›Che‹ Guevarra Serna, 02. 08. 1961

Fotografie, in: URL: <http://www.cnctv.cubasi.cu/catalogodefotos.php?idcat=8> [30. 09. 2008].

Dennoch spricht Klaas Huizing gemalten Porträts hinsichtlich ihrer Darstellungsmöglichkeiten einen ganz eigenen Stellenwert zu. Er erkennt in ihnen eine Besonderheit, die sich auch auf Porträts übertrage, die mit Worten gemalt wurden. Leser eines literarischen Porträts könnten einen Menschen somit intensiver erleben, als in vielen Begegnungen des Alltags. Gute Porträts wür-

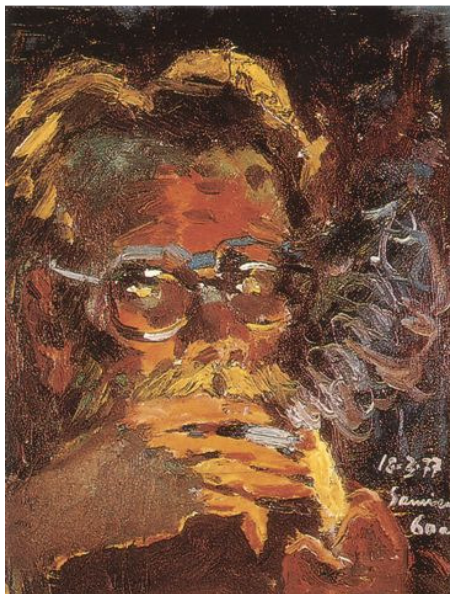
den damit sogar tiefere Erkenntnisse erlauben, als sie die Natur zu geben vermag. Denn

⁴⁸ Vgl. Calbó i Angrill, 1998, S. 151.

⁴⁹ Cerver, 1999, S. 76.

⁵⁰ Vgl. URL: <http://www.cnctv.cubasi.cu/catalogodefotos.php?idcat=8> [30. 09. 2008].

im literarischen Porträt treffe der Leser auf verdichtete Wirklichkeit, gegenüber der die Realität häufig sogar verblasse. »PAULUS und vor allem später die Urschriftsteller präsentieren das *Medium Schrift* als *Eindrucksverstärker* des Lebens Jesu.«⁵¹ »Lukas ratifiziert damit das, was der besorgte Freund Paulus im Galaterbrief schrieb: ›Ich leide Geburtsschmerzen, bis daß Christus in euch eine Gestalt gewinne.‹ (Gal 4,19) *Ein Systematischer Theologe ist ein Wehenschreiber, der notiert, wie der Text die Geburt einleitet.*«⁵² Im Gegensatz zu einem Gemälde liegen die Vorteile des literarischen Porträts nach Huizing nun darin, dass der zur Verfügung stehende Platz größer sei, als die Fläche eines zu malenden Gesichts. Charakterzüge könnten so breiter entfaltet, Stimmungen genauer eingefangen und idealtypische Verhaltensmuster expliziter hervorgehoben werden. Jedoch lasse sich in literarischer Form die Eigenart einer Person nicht mehr so einfach auf einen Blick erfassen (vgl. S. 21f.). Demgegenüber könnten Bildnisse die Zeit konzentrierter verdichten. Auf Detailreichtum müsse in gemalten Porträts aber verzichtet werden. Als größten Vorteil des literarischen Porträts führt Huizing letztlich die Möglichkeit an, dass der Leser am Bewegungsschema und an den Verbildlichungsleistungen des Textes beteiligt werden könne. Damit hätten Leser viel unmittelbarer am Geschehen Anteil als die Betrachter eines Bildes (vgl. S. 22.).



Sanvisens, Ramon: Selbstporträt, 1977
Privatsammlung, in:
Calbó i Angrill, 1998, S. 123.

Um eine idealtypische Verdichtung in einem Porträt zu erreichen, muss der Porträtist nach Huizing aber keineswegs ein Vertrauter der porträtierten Person sein. Vielmehr liege in der Fremdheit sogar der Vorteil, nicht darauf eingehen zu müssen, wie der Porträtierte selbst gesehen werden möchte. Dementsprechend sei der literarische Porträtist auch einem Augenzeugen gegenüber nicht im Nachteil (vgl. S. 22.). Huizing argumentiert: »Ein durch viele Gespräche und Erzählungen vermitteltes Bild erlaubt viel einfacher, unvoreingenommen ein lebendiges Bild der Person zu schaffen. [...] Ein gewisser Zeitabstand befördert die idealtypische Verdichtung.« (S. 22.)

Eben diese Besonderheiten sieht Klaas Huizing in den literarischen Porträts des Lukasevangeliums verwirklicht. Daher sei Lukas als Porträtist wahrzunehmen, der nicht nur ein idealisierendes Porträt vorgelegt habe, sondern

⁵¹ Huizing, 2002, S. 23.

⁵² Huizing, 1996b, S. 43f. Die folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf denselben Band.

vielmehr ein prototypisches Porträt, das an einer historischen Person das Wesen des Menschen überhaupt offenbar mache, weil in diesem Leben das Menschsein symbolische Gestalt werde (vgl. S. 23.). Darüber hinaus sei Lukas derjenige unter den urchristlichen Schriftstellern, in dessen Evangelium es keine vom Leben zu isolierende Lehre Christi und erst recht keine Lehre über Christus gebe (vgl. S. 18.). Dementsprechend gilt nach Huizing: »Ein angemessenes Lebensverhältnis zur Sache bekommt man nur im Rekurs auf das porträtierte Leben Jesu.« (S. 19.)

Und dieses Porträt sei besonders dem Evangelisten Lukas durch seine poetische Bilder-Sprache und durch die Investierung einer Inkarnations- bzw. Leibsemantik gelungen. Darüber hinaus gestatte es seine Vernetzung mit der hellenistischen Bilderwelt, das Christusporträt im Lichte sokratischer Überlieferungen eines »eklektischen Platonismus« zu lesen (vgl. S. 26; 36f.). »Ich schlage also vor, das unverzichtbare Wahrheitsmoment der Lukaslegende aufzunehmen und literarisch zu wenden: Lukas ist der Maler des Wortes«.(S. 17) »Er ist der beste Schriftsteller. Behaupte ich.«⁵³ Die Gewissheit darüber, dass Lukas vor der Erstellung seines Porträts genaue und hinreichende Recherchen betrieben hat, ergebe sich aus dessen eigenem Bericht (Lk 1,1-4).⁵⁴ »Lukas hat – es gibt überhaupt keinen Grund, ihm zu misstrauen – aufgrund literarischer Quellen und mündlicher Erzählungen ein Idealporträt entworfen, das verdichtend das authentische Leben präsentiert.«⁵⁵



Schiele, Egon: Schwarzhaariger Mädchenakt (stehend), 1910
Aquarell und Bleistift, weiß gehöht,
54,3 x 30,7 cm, Graphische Sammlung
Albertina, Wien,
in: Steiner, 1999, S. 40.

2.2 Literarisches Porträt oder literarisches Selbstporträt

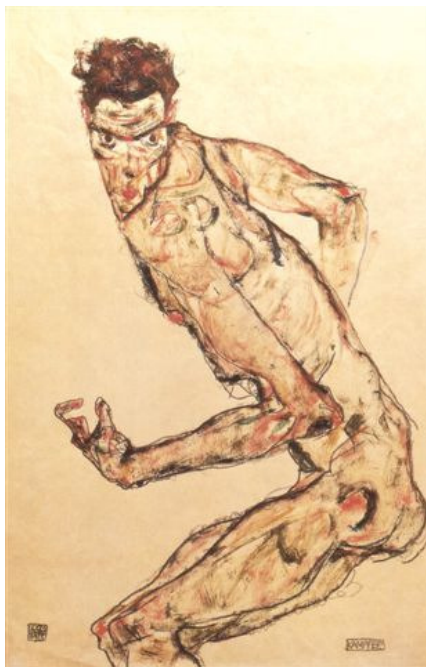
Im Zuge ihrer Fortentwicklung zur »Ästhetischen Theologie« vollzieht Klaas Huizings »physiognomisch-morphologische Theologie« eine auffallende Wendung. So spricht der Autor nicht mehr ausschließlich vom idealen Porträt Jesu in den lukanischen Gleichnissen. Sondern er geht häufig dazu über, die Gleichnisse überhaupt als »Selbstabdruck Christi« zu bezeichnen, in denen sich Jesus selbst porträtiert und damit präzise an-

⁵³ Huizing, 2000, S. 184.

⁵⁴ Huizing, 1996b, S. 22.

⁵⁵ A.a.O. S. 24.

gegeben habe, wie er selbst gesehen werden wolle.⁵⁶ So sei das Gleichnis ›Vom barmherzigen Samariter‹ »ein wunderbares Selbstporträt Jesu (sofern denn die mündliche Form⁵⁷ adäquat übertragen wurde)«. ⁵⁸ Weil sich darin zeige, »wie eine Sinnlichkeit, eine Empfindsamkeit, die nicht gestört ist, funktioniert«. ⁵⁹ Dem ›besten Schriftsteller‹ (Huizing) Lukas scheint es demnach gelungen, die Zartheit (eines) Gottes literarisch im Porträt darzustellen. Huizing folgt dabei offensichtlich Platon, der Agathon im Symposion sagen lässt: »Eines Dichters wie Homer bedarf es, um eines Gottes Zartheit sichtbar zu machen.«⁶⁰ Ob dies jedoch aus dem künstlerischen Vermögen des Lukas geschehen ist



Schiele, Egon: Kämpfer, 1913
Gouache und Bleistift, 48,8 x 32,2 cm,
Privatbesitz, in: Steiner, 1999, S. 56.

oder aus dem produktionsästhetischen Einfluss Christi selbst, das schwimmt in der Herangehensweise der ›Ästhetischen Theologie‹ mitunter stark.

Folgt man aber dem Gedanken, dass sich Jesus im Text der Gleichnisse material selbst porträtiert bzw. inkarniert habe,⁶¹ so ergeben sich daraus grundlegende Spannungen mit der oben eingeführten Darstellung über die Merkmale eines Porträts. Denn ein herausragendes Moment dieser Darstellungsform sollte ja gerade darin liegen, dass ein »Fremder viel weniger bereit ist, darauf einzugehen, wie sein Gegenüber gesehen werden möchte – ihn interessiert das Gesicht, das er hat, nicht das, was er macht [...] Ein durch viele Gespräche und Erzählungen vermitteltes Bild erlaubt viel einfacher, unvoreingenommen ein lebendiges Bild der

Person zu schaffen.«⁶² Ein gewisser Zeitabstand befördere die idealtypische Verdichtung noch zusätzlich.⁶³

Wenn die ›Ästhetische Theologie‹ im Gegensatz dazu aber auch formuliert, dass Jesus in seinen Selbstporträts ›präzise‹ angegeben habe, wie er selbst gesehen werden will, so widerspricht sie damit einem tragenden Prinzip des von Huizing eingeführten literari-

⁵⁶ Vgl. Huizing, 2000, S. 195; 234.

⁵⁷ »Jesus ist ein Bauerdichter, der die jüdische Literatur um wunderbare kleine Geschichten bereichert hat. [...] Seine Geschichten sind Gleichnisse für das Verhältnis von Gott und Mensch.« (Theißen, 1999, S. 187f.)

⁵⁸ Huizing, 2000, S. 203.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Platon, 2006, S. 64. [195C-196A]

⁶¹ Vgl. Huizing, 2002, S. 25.

⁶² Huizing, 1996b, S. 22.

⁶³ Vgl. Ebd.

schen Porträts. Denn die ›präzise‹ Angabe Jesu beraubt die Darstellungsleistung des Porträtisten Lukas ihrer Objektivität. Unter diesem veränderten Gesichtspunkt wird dem Evangelisten die für ihn wesentliche, zeitlich-distanzierte Position abgesprochen. Gerade diese Distanz sollte jedoch die idealtypische Verdichtungsleistung des lukanischen Porträts auszeichnen.

Andererseits eröffnet sich darin auch ein zweites, viel schwerwiegenderes Problem. Denn unter der Annahme der Autonomie von Kunstwerken, die sich auch in Huizings Rede von ›autonomen Miniaturdramen‹⁶⁴ ausdrückt, hat der Schöpfer eines Selbstporträts zwar einen gewissen Einfluss darauf, wie er gesehen werden will. Ob er von den Rezipienten jedoch auch so gesehen werden kann, dass entzieht sich seiner Einflussnahme aufgrund der Autonomie seines Werks.

»Jeder Künstler trägt zu seinem eigenen Mythos bei, und Schiele war [...] besonders eifrig darum bemüht, diesen Mythos zu kultivieren. Das Bild [...] das bereits bei seinem Tode fertig war, wurde unmittelbar danach weiterentwickelt und ausgeschmückt. [...] So publizierte der Wiener Sammler und Gelehrte Rudolf Leopold 1964 einen Artikel über die Geschichte von Schieles Ruf als Künstler. [...] Leopold zufolge war nach Schieles Tod und bis die Nazis versuchten, seinen Ruf zu vernichten, sein Werk der Gegenstand ständiger und bitterer Kontroversen gewesen.«⁶⁵

Die Parallelen, die zwischen Egon Schiele und Jesus in diesen wenigen Zeilen erkennbar werden,⁶⁶ mögen die Probleme verdeutlichen, die sich hinsichtlich der (Selbst-) Porträttheorie in Klaas Huizings Konzept auftun.

Unabhängig von diesem literarisch-künstlerischen Aspekt hat die Rede vom ›Selbstabdruck Christi‹ letztendlich aber auch unmittelbare Auswirkungen auf die theologische Bewertung der biblischen Urkunde innerhalb der ›Ästhetischen Theologie‹. Denn mit der Neupositionierung des Porträts Jesu als ›wunderbares Selbstporträt‹ wird gleichzeitig die historisch-kritische Sicht der biblischen Schriften relativiert. Ihr Ursprung ist damit wieder als unmittelbar göttlich zu bewerten. Huizing dazu: »Der Heilige Geist verwendet eine Inkarnations- oder eine Leibgrammatik, deren Regeln am Text sehr einfach zu erheben sind.«⁶⁷ Menschliche Leistung ergab sich dabei offenbar nur insofern, als die Autoren einem sich auf jedes Wort erstreckenden göttlichen Diktat folgten. Der Akt des Lesens wird damit zur rezeptionsästhetischen Fortsetzung eines produktionsästhetischen

⁶⁴ Vgl. Huizing, 2002, S. 30.

⁶⁵ Whitford, 1998, S. 197.

⁶⁶ Bereits Reimarus betont die Diskontinuität zwischen dem originalen Jesus und der Christusverkündigung der Kirche seit der Zeit der Apostel (vgl. Kühn, 2003, S. 219f.).

⁶⁷ Huizing, 1996b, S. 36.

Einflusses von verbaler Inspiration, der sich durch die Arbeit der urchristlichen Schriftsteller in der ›Schrift‹ inkarniert hat. Ein Einfluss, der sich nach Huizing in der Folge auch unmittelbar von jedem Leser rezipieren lassen muss. Das gilt insbesondere dort, wo Je-



Gossaert, Jan (gen. Mabuse): Hl. Lukas malt die Madonna, um 1520

Eichenholz/Öl, 127,5 x 100,5 cm,
Kunsthistorisches Museum, Wien, in: URL:
<http://bilddatenbank.khm.at/viewArtefact?id=834>
[16. 12. 2008].

sus – mittels ›Inkarnations- oder Leibgrammatik des Heiligen Geistes‹ – ›präzise‹ angegeben hat, wie er gesehen werden will.⁶⁸ »Inkarnation lautet schließlich der Schlüsselbegriff einer dezidiert biblischen Literaturwissenschaft. Gott hat sich verschrieben. Seitdem hat die Schrift ein ganz sinnlich anmutendes Gesicht mit vielen ansprechenden Zügen«.⁶⁹ Gott selbst ist damit der eigentliche Autor. Denn auch ›der Heilige in Erscheinung‹ (Huizing) muss stets in Verbindung mit dem Göttlichen gedacht werden. Ansonsten »macht eine Lehre vom Heiligen, die es nicht als die Sphäre des Göttlichen interpretiert, das Heilige zu etwas Ästhetisch-Emotionalem.«⁷⁰ Damit rücken zumindest die lukanischen Gleichnisse von neuem in das Licht, »irrtums- und widerspruchsfreies Wort Gottes und damit das sichere, keiner menschlichen Ergän-

zung bedürftige Fundament kirchlicher Lehre« zu sein.⁷¹

In dieser Hinsicht erinnert Huizings Theorie stark an die altprotestantische Lehre der Verbalinspiration, nach der die Texte der Bibel als wörtlich inspiriert gelten. In jedem Fall mangelt es der ›Ästhetischen Theologie‹ jedoch an der gebotenen Trennschärfe. Gleichzeitig wird unter diesem Blickwinkel der Rezeptionsästhetische Aspekt der Lektüre, der den Prozess des Lesens als dynamische Interaktion von Text und Leser versteht, klar von einem produktionsästhetischen Faktor beeinflusst oder sogar überlagert.⁷² Denn durch einen produktionsästhetisch begründeten Faktor des Eindrucksbildes Jesu muss

⁶⁸ Vgl. Huizing, 2000, S. 195.

⁶⁹ A.a.O. S. 25.

⁷⁰ Tillich, 1980, S. 251; vgl. Huizing, 2000, S. 199.

⁷¹ Joest, 1995, S. 53.

⁷² Vgl. Huizing, 2000, S. 200.

die Interaktion von Text und Leser, wie sie die rezeptionsästhetische Theorie annimmt, notwendigerweise beeinflusst werden.

Klaas Huizing entwickelt in seiner ästhetisch geleiteten Theologie folglich neben einer Phänomenologie der umgekehrten Reduktion auch das Modell einer Hermeneutik, die den Leser darauf einstellen soll, sich durch die Eigendynamik des textgewordenen Eindrucksbildes Gottes, des textuellen Eindrucksbildes Christi, des material in der Schrift präsenten göttlichen Logos prägen zu lassen.

Hinsichtlich der bei Huizing häufig analog verwendeten Worte ›Text‹ und ›Schrift‹ ist festzuhalten, dass das Wort *textus*, Gewebe, Geflecht, nicht zwingend ein Schriftstück bezeichnen muss. Vielmehr drückt sich darin die *Ordnung* der Rede aus. Sein griechisches Äquivalent ist *λόγος*, was Rede im Sinne einer sprachlich artikulierten, zur Einheit versammelten oder zusammengefassten Vielheit, bedeutet. Die sprachliche Artikulation betreffend, ist dabei aber weniger das verlaublich Sagen als das Gesagte oder auch schriftlich Niedergelegte – also die abgeschlossene Einheit – von Bedeutung. Deshalb kann *λόγος* auch ›Verhältnis‹, ›Proportion‹, ›Regel‹ oder ›Berechnung‹ bedeuten.

Unter dem Gesichtspunkt einer ästhetischen Lesetheorie ist die schriftliche Fixierung aber eine wesentliche Bedingung dafür, dass man sich auf einen Text als solchen überhaupt beziehen kann.⁷³ Schrift ist in dieser Hinsicht die Bedingung für die Ordnung und damit für die Zugänglichkeit eines Textes (gen. obj. und gen. subj.), in dem sich nach Huizing Jesus material inkarniert hat. Damit steht gemäß der ›Ästhetischen Theologie‹ der Text, also die Ordnung der Rede, die festgelegte Proportion oder das festgelegte Verhältnis in den biblischen Schriften explizit für die materiale Inkarnation, also die materiale Präsenz Jesu Christi, des göttlichen Logos.

Aus hermeneutischer Sicht ist dabei besonders problematisch, dass Rezipienten nach dieser Theorie bedingungslosen Containern gleichen, deren Bewusstseinsinhalt einfach aufgefüllt oder willkürlich ersetzt werden könnte, sofern es dem Porträt Jesu aufgrund der Neugierde eines Lesers gelingt, Eingang zu finden.⁷⁴

Abgesehen von dieser hermeneutischen Problematik bringt die Reformulierung des Porträts Jesu zum Selbstporträt aber auch eine phänomenologische Unpässlichkeit mit sich. Denn auch unter der Annahme, Christus habe sein textuelles Eindrucksbild⁷⁵ im Zuge der literarischen Tätigkeit der Evangelisten in der Schrift eingebettet, bleibt dieses Eindrucksbild als Bild bestehen. Es kann damit keinesfalls eine ›absolute Impression‹ (Hus-

⁷³ Vgl. Figal, 2006, S. 68f.

⁷⁴ Vgl. Huizing, 2000, S. 240f.

⁷⁵ Vgl. Huizing, 2000, S. 121; Huizing, 2004, S. 54.

serl) sein.⁷⁶ Daran ändert auch das Argument eines Seinszuwachses aufgrund der Darstellung von Individualität nichts.⁷⁷ Denn auch die Selbstporträts Jesu in den Gleichnissen bleiben immer darauf verwiesen, Darstellung zu sein. Im Falle eines literarischen Porträts entspricht dies einer Beschreibung. Ob diese Beschreibung jedoch angemessen ist, »um final die Angst und Verzweiflung hinter sich zu lassen«⁷⁸ und »die Prädikation ›Jesus ist der Sohn Gottes = Christus‹ zu übernehmen«, ⁷⁹ bleibt weiterhin fraglich. Denn das literarische Selbstporträt Jesu in den Gleichnissen bedeutet auch die Beschreibung der sterblichen Möglichkeit Gottes im Neuen Testament.

Unabhängig davon sind Beschreibungen immer sekundär und als ›spezifisch modifizierte Impressionen‹ mit Einschränkungen verbunden. »Vollständigkeit der Beschreibung ist trotz der Selbstgegebenheit der Anschauung nicht möglich, weil die Sprache ihr *Raster* hat, das keineswegs für den Dienst an dieser Art von Gegenständen geschaffen wurde.«⁸⁰ Kann Vollständigkeit der Beschreibung aber nicht garantiert werden, so lässt sich die Möglichkeit des Anders-Sehens niemals ausschließen.

Demgegenüber vertritt Klaas Huizing in seiner Habilitationsschrift ›Homo legens‹ die Meinung, dass gerade die reformatorische Urreduktion (auf die ›Schrift‹), die sich in der Kurzformel ›sola scriptura‹ ausdrückt, der theologischen Beschäftigung den phänomenologischen Schritt zurück auf die ›Ursituation der Lektüre‹ einleitete.⁸¹ Eine Position, in der sich nach Huizing auch die ›Autoren moderner philosophischer Schrifttheorie‹ treffen würden. Konkret nennt er dabei Derrida, Levinas und Ricoeur, weil auch »für sie die Grundsituation des Menschen im Gegenübersein zum Text oder Buch besteht« (S. 3.). Erst durch die Einsicht in dieses ›Gegenübersein‹ konnte das Korrelationsapriori von ›homo legens‹ und ›homo lectus‹ entdeckt werden, in dem sich die Intentionalität der Schrift als ›lesend-erlesene Neuformierung des Menschen‹ erfülle. Dies bedeute weiters, unter dem von Luther geprägten – begrifflich nie genau geklärten – Titel einer ›Affektion der Schrift‹ vollziehe sich eine Kontrastharmonie von plastischer Formbarkeit des Subjekts auf der Ebene des Gefühlslebens mit der für den Härtegrad normativer Präskription stehenden Schrift (vgl. S. 4.). »Entlädt sich die Grundspannung zwischen der affektiven Einstimmung und der skripturalen Fixierung, dann leuchtet dem Leser/Hörer das erlese-

⁷⁶ Vgl. Blumenberg, 2002, S. 93.

⁷⁷ Vgl. Huizing, 1996b, S. 24.

⁷⁸ Huizing, 2004, S. 33.

⁷⁹ Huizing, 2000, S. 123.

⁸⁰ Vgl. Blumenberg, 1997, S. 91.

⁸¹ Vgl. Huizing, 1996a, S. 4. Die folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf denselben Band.

ne oder gepredigte Wort Gottes (äußere Klarheit) ein (innere Klarheit) und er wird der Schrift konform« (50.).

Huizings Bezugnahme auf die ›Autoren moderner philosophischer Schrifttheorie‹ soll im Rahmen dieser Arbeit zumindest hinsichtlich der Texttheorie von Jacques Derrida kritisiert werden. Weil ›Gegenübersein zum Text‹ – sofern diese Formulierung überhaupt angebracht ist – für Derrida keineswegs das Gegenübersein zur interpretierenden Lektüre eines abgeschlossenen Faktums (textus) ist. Vielmehr scheint ›Gegenübersein zum Text‹ für Derrida ein Sein in ›Offenheit ohne Grenzen der differentiellen Verweisung‹ zu bedeuten. Das erklärt auch seine offene Textdefinition: »Die Rede ist ein Text, die Geste ist ein Text, die Realität ist ein Text in diesem neuen Sinne. Es handelt sich also nicht darum, einen Graphozentrismus gegen einen Logozentrismus oder einen Phonozentrismus wiederherzustellen, und auch keinen Textzentrismus.«⁸² Aus diesem Grunde »neigt man dazu, für all das und vieles andere ›Schrift‹ zu sagen: nicht allein um die physischen Gesten der piktographischen, der ideographischen oder der Buchstabenschrift zu bezeichnen, sondern auch die Totalität dessen, was sie ermöglicht; dann über den Signifikanten hinaus das Signifikat selbst sowie all das, was Anlaß sein kann für Einschreibung überhaupt«.⁸³ Demgegenüber müsse man jedoch im Auge behalten: »Die Schrift im geläufigen Sinn ist toter Buchstabe, sie trägt den Tod in sich.«⁸⁴ Somit ist auch das literarische Porträt vom Tod betroffen, da es sowohl die Abwesenheit des Empfängers als auch die des Senders zu tragen hat.⁸⁵

Daraus ergibt sich jedoch keineswegs jene Interpretation, der Klaas Huizing Jacques Derrida im ›Homo legens‹ unterzieht. Denn hinsichtlich der differentiellen Verweisung, legt sich Derrida nicht darauf fest, dass ein Gespräch unendlich *einfach* sein müsste und daher gänzlich ohne hermeneutische Sinn-Regeln funktioniere, wie Huizing dies betont. Sondern es deutet sich bei Derrida eher der Zugang an, dass sich aufgrund der ›radikalen Intertextualität‹⁸⁶ für formulierte, feststehende ›Sinn-Regeln‹ (Hermeneutik) einfach weder Zeit noch Raum eröffnen. Denn wenn Bedeutungskonstitution als Resultat eines Spiels differentieller Verweisungen begriffen werden soll, ist eine Hermeneutik als Verstehensbedingung nicht mehr formulierbar. ›Sinn-Regeln‹ (Hermeneutik), die von *einer* (adäquaten) Bedeutungskonstitution auf der Basis *eines* transzendentalen Signifikats

⁸² Derrida, in: Engelmann, 2004, S. 18.

⁸³ Derrida, 2004a, S. 36. Vgl. Huizing, 2007, S. 24; Vgl. ›Einleibung‹ (Huizing, 2002, S. 20)

⁸⁴ Derrida, 2004a, S. 49.

⁸⁵ Vgl. Derrida, 2004c, S. 76.

⁸⁶ Vgl. Huizing, 2000, S. 55ff.

ausgehen, sucht Derrida aus seinem Philosophieren auszuschließen,⁸⁷ weil solche ›Sinn-Regeln‹ bereits durch *ein* transzendentes Signifikat konstituiert sein müssten.

Wird Bedeutungskonstitution nach definierten ›Sinn-Regeln‹ (Hermeneutik) dennoch konsequent weiter verfolgt, so widerspricht dies in gewisser Weise auch der Autonomie von Texten.⁸⁸ Denn dadurch wäre es möglich, für jeden Text *einen* transzendentalen Autor vorauszusetzen. Dieser könnte jedoch nicht mehr als ›Modell-Autor‹ identifiziert werden, der sich im Akt der Lektüre rezeptionsästhetisch im Gegenüber zu seinem ›Modell-Leser‹ konstituiert, sondern er wäre absoluter, unmittelbarer oder totaler Autor. Demgegenüber versucht Derrida jedoch aus dem konsequenten Verständnis von Autonomie, in Texten Fragen aufzugreifen und sie dann neu oder ein wenig anders zu stellen, um so bisher verborgene Bedeutungen sichtbar zu machen. Das Verborgene ist demnach nicht *eine* im Text enthaltene Bedeutung, sondern ein Sinn, der sich aus einem anderen Begriff des Textes ergibt.⁸⁹

Klaas Huizing interpretiert Derrida bei seiner übersetzenden Bezugnahme auf die Schrift ›De l'esprit. Heidegger et la question‹ in diesem Zusammenhang mit einer folgenreichen Erweiterung: »Nur wenn das Gespräch unendlich *einfach* [Hervorhebung R. S.], d. h. ohne hermeneutische Sinn-Regeln im engeren Sinne *geschieht*, lassen sich alle Missverständnisse beheben.«⁹⁰

Aus dem dazu im ›Homo legens‹ angeführten Derridazitat lässt sich dieser Schluss hingegen so nicht entnehmen. Huizings Positionierung des Wortes ›einfach‹ – an einer den Kontext verzerrenden Stelle – verändert Derridas Ausführungen maßgeblich.

»Le malentendu, c'est que vous nous entendez mieux que vous ne croyez ou que vous n'affectez de croire. En tout cas, pas de malentendu de notre part, désormais, il suffit de continuer à parler, de ne pas interrompre entre le poète et nous, c'est-à-dire aussi bien entre vous et nous, cette Zwiesprache. Il suffit de ne pas interrompre le colloque, même quand il est déjà très tard.«⁹¹

Derridas *einfacher* Lösungsvorschlag ist dementsprechend unendlich schwierig (unmöglich!) für ein faktisches Subjekt – und auf ein solches fokussiert seine Kritik als Metaphysikkritik der Sprache.⁹² Denn nach seiner Ansicht genügt es, das Gespräch (le colloque)

⁸⁷ Vgl. Engelmann, 2004, S. 18f.

⁸⁸ Vgl. Derrida, 2004c, S. 100f.

⁸⁹ Vgl. Engelmann, 2004, S. 17. Auf Differenzierungsmöglichkeiten zwischen ›Sinn‹ und ›Bedeutung‹ wird in der Argumentation dieser Arbeit nicht eingegangen (vgl. Frege, 1994, S. 26ff.).

⁹⁰ Huizing, 1996a, S. 24.

⁹¹ Derrida, in: Huizing, 1996a, S. 23.

⁹² Vgl. Huizing, 1996a, S. 3; Glasersfeld, 2007, S. 18; 23.

›einfach‹ nicht zu unterbrechen – oder besser: nicht abzustellen bzw. abzuschließen – um Missverständnisse auszuräumen. Bemerkenswerter Nachsatz: ›sogar, wenn es schon sehr spät ist.‹ Wenngleich sein Zugang insoweit nachvollziehbar ist, als man im Gespräch – ›sogar, wenn es schon sehr spät ist‹ – tatsächlich immer nachfragen kann. Es gilt: »Solange man fragen kann, muß man nicht interpretieren.«⁹³ Komplexe, *abgeschlossene* Einheiten, gehören im Gegensatz dazu nicht mehr in den mehr oder weniger kontinuierlichen Zusammenhang des Lebens. »Was interpretationsbedürftig und interpretierbar ist, ist aus dem Fluß des Lebens herausgesprungen und so davongekommen. Es ist einfachhin, ursprünglich da.«⁹⁴ ›Hermeneutische Sinn-Regeln‹ finden bei Derrida also insofern keine Zeit und keinen Raum, als man dazu die unmittelbare, unbegrenzte, differentielle Verweisung, die in der Unmittelbarkeit eines Gesprächs gegeben ist, ignorieren und damit die im Fluss des Lebens befindliche ›Intertextualität‹ verlassen müsste, um sich – unter Hinzuziehung klarer Regeln – im Gegenüber zu einem Abgeschlossenen (literarischen Porträt) wieder zu finden.

Eben unter diesem Aspekt der Differenzierung zwischen innerhalb und außerhalb des Lebensflusses Befindlichem können auch die folgenden Worte Jesu in den Evangelien interpretiert werden. »Ihr könnt die Hochzeitsgäste nicht fasten lassen, solange der Bräutigam bei ihnen ist. Es wird aber die Zeit kommen, daß der Bräutigam von ihnen genommen wird; dann werden sie fasten, in jenen Tagen.« (Lk 5,34f.) Auch hier gilt: »Im griechischen Text verbirgt sich die alles entscheidende sprachspielerische Volte.«⁹⁵ Weil Jesus dort seine Jünger nicht wie in der Lutherbibel ›Hochzeitsgäste‹ nennt, sondern ›die Söhne des Hochzeitssaales‹ bzw. des ›Brautgemachs‹.⁹⁶ Hochzeitssaal oder Brautgemach sind aber Metaphern für Orte (›TextRäume‹⁹⁷), an oder in denen eine Verbindung und Relation zelebriert und in jeder Konsequenz gelebt wird. Es ist damit eine treffende Metapher innerhalb eines Glaubenszeugnisses. Denn in diesen Räumen ist in jedem Fall volle Aufrichtigkeit und ganzer Einsatz gefordert. Das Wort ›Söhne‹ ist dabei breit gefächert verwendbar. So können neben leiblichen Nachkommen auch im übertragenen Sinne Schüler oder sonstige Zugehörige darunter verstanden werden.⁹⁸ Zumindest drückt sich im Wort ›Söhne‹ aber eine nachfolgende Generation – also auch eine

⁹³ Figal, 2006, S. 72.

⁹⁴ A.a.O. S. 70.

⁹⁵ Huizing, 2000, S. 205.

⁹⁶ »τοὺς υἱοὺς τοῦ νυμφῶνος« Vgl. νυμφίος = Bräutigam und νυμφών = Hochzeitssaal oder Brautgemach (vgl. Kassühlke, 1999, S.128f.). Zur eschatologischen Metaphorik von »Bräutigam« vgl. Mt 25,1ff.

⁹⁷ Vgl. Körtner, 2005, S. 131.

⁹⁸ Vgl. Schweizer, 1990, S. 364ff.

Art von ›genetischer‹ Reproduktion der ›adaequatio intellectus et rei‹ (Thomas von Aquin) – aus; unabhängig davon, wie die Angesprochenen zum Sprechenden gestanden haben mögen.⁹⁹ Bemerkenswert ist in diesem Kontext auch das Wort νηστεύω, mit dem Jesus bei den Synoptikern das Nüchtern-Sein, das Entbehren von Nahrung der Metapher der ›Söhne des Hochzeitssaales‹ gegenüberstellt. Denn einerseits gibt es in den Quellen keinen Anhalt dafür, dass Jesus in der Zeit seines öffentlichen Wirkens gefastet hätte, und andererseits wird das Fasten auch innerhalb der frühesten Zeugnisse des Neuen Testaments, selbst innerhalb der paulinischen Briefe, überhaupt *nicht als Frage* berührt. Das erweckt den Eindruck, dass es so eine Frage, zum mindesten in den hellenistischen Gemeinden, nicht gegeben hat.¹⁰⁰ Stellt man dieser bemerkenswerten Metaphorik der ›fastenden Söhne des Brautsaales‹ nun den Satz gegenüber ›nicht aufgrund von Brot allein lebt der Mensch (für) sich, aber aufgrund jedes Wortes, das hervorgeht durch den Mund Gottes‹,¹⁰¹ so rückt in dieser Formulierung von Unmittelbarkeit die Bedeutung des im Lebensfluss befindlichen, des fortwährenden Gesprächs (›colloque continuant‹; R. S.) näher. Es formiert sich demnach in diesen jesuanischen Metaphern Gleichartiges zu Derridas Empfehlung: ›il suffit de continuer à parler [...] Il suffit de ne pas interrompre le colloque‹.

Im Gegensatz dazu drückt ›Gegenübersein‹ zu einem Text (= literarisches Porträt Jesu), was ein unterbrochenes Gespräch (›colloque interrompu‹, R. S.) voraussetzt, notwendigerweise auch die Entbehrung der Selbstgebung bzw. Selbstgegebenheit des ῥήματος διὰ στόματος θεοῦ aus.¹⁰² Das heißt: »Das Zeichen [...] setzt sich an die Stelle der Sache selbst, der gegenwärtigen Sache, wobei ›Sache‹ hier sowohl für die Bedeutung als auch für den Referenten gilt. Das Zeichen stellt das Gegenwärtige in seiner Abwesenheit dar. Es nimmt dessen Stelle ein. [...] Das Zeichen wäre also die aufgeschobene [différée] Gegenwart. Ob es sich um mündliche oder schriftliche Zeichen [...] handelt«.¹⁰³

Im ›Gegenübersein zum Text‹ stellt sich demnach jenes Verwiesensein auf ›hermeneutische Sinn-Regeln‹ ein, die Klaas Huizing im Sinne einer ›Inkarnationshermeneutik, die als Präsenzhermeneutik zu verstehen ist‹, ausdrücklich zu geben bereit ist. Wo aber konkrete ›Sinn-Regeln‹ der Hermeneutik von Nöten sind, da ist hinsichtlich der Annahme einer materialen Inkarnation des göttlichen Logos in der Schrift durchaus Skepsis ange-

⁹⁹ Vgl. Betz, 1999, S. 17.

¹⁰⁰ Vgl. Behm, 1990, S. 932; 934.

¹⁰¹ Übersetzung, R. S. von: »οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ.« (Mt 4,4.)

¹⁰² Vgl. Blumenberg, 2002, S. 76.

¹⁰³ Derrida, 2004b, S. 119.

bracht. Auch wenn Huizing die Gleichniserzählungen des Jesus von Nazareth als ›seine Selbstpräsentationen‹ bezeichnet.¹⁰⁴

Demgemäß ist zwischen einer Dekonstruktion bei Derrida und den ›differentiellen Verweisungen‹ im Kontext theologischer Intertextualität klar zu unterscheiden.¹⁰⁵ Mit Blick auf ›differentielle Verweisungen‹ im Bereich der Theologie kann ein ›colloque continuant‹ aber am fruchtbarsten innerhalb der ἐκκλησία aufgegriffen werden. Weil dort durch die Möglichkeiten der ununterbrochenen Sukzession des Glaubens¹⁰⁶ das Gespräch nie beendet werden musste. Eine radikale ›Offenheit ohne Grenzen der differentiellen Verweisung‹ (Derrida) führte darüber aber klarerweise hinaus.

Es zeigt sich demnach beim Blick auf Jacques Derridas Philosophieren, dass sich die ›moderne philosophische Schrifttheorie‹ nicht so einfach mit der ›Grundsituation des Menschen im Gegenübersein zum Text oder Buch‹ zufrieden gibt, wie es Klaas Huizing formuliert. Denn bereits in der Formulierung ›Gegenübersein‹ kommt das in voller Wucht zum Ausdruck, was Derrida in radikaler Form der Kritik zu unterziehen sucht. Dabei fokussiert diese Kritik durchaus nicht generell auf das *transzendente Signifikat*, wie dies Klaas Huizing feststellt, der dieses sog. ›Jenseits zum Text‹ mit theologischem Selbstbewusstsein kurzerhand als Gott identifiziert.¹⁰⁷ Sondern Derrida stellt in den Raum, dass das Verhältnis zum Logos eines Schöpfergottes, in dem ›das Ding, der Referent‹, sein Dasein als gesprochen-gedachter Sinn begonnen haben könnte, gleichermaßen entbehrlich sein könnte.¹⁰⁸ Und das obwohl »in jedem Fall das Signifikat auf den (endlichen oder unendlichen) Logos im allgemeinen unmittelbar und auf den Signifikanten, das heißt, auf die Exteriorität der Schrift mittelbar bezogen« bleibt.¹⁰⁹

Dass die metaphysikkritische Arbeit Derridas von Anfang an begleitet war von dem Wissen um ihre notwendige Erfolglosigkeit, darauf spielt u. a. die folgende Bemerkung an: »So haben beispielsweise Nietzsche, Freud und Heidegger mit den überlieferten Begriffen der Metaphysik gearbeitet.«¹¹⁰ Das bedeutet für Derridas Philosophieren: Wenn all unsere Sprache grundsätzlich metaphysische Elemente birgt, tut dies auch die Sprache

¹⁰⁴ Vgl. Huizing, 2000, S. 137.

¹⁰⁵ Vgl. Der Brockhaus, 2004a, S. 65.

¹⁰⁶ Analog dem Verständnis des römisch-katholischen Lehramts (vgl. Joest, 1996, S. 524.).

¹⁰⁷ Vgl. Huizing, 2000, S. 56.

¹⁰⁸ Vgl. Derrida, 2004a, S. 45ff.

¹⁰⁹ A.a.O. S. 45. Schrift meint hier die ›abgefallene‹ und ›endliche‹ Schrift (vgl. Derrida, 2004a, S. 48f.).

¹¹⁰ Derrida, in: Engelmann, 2004, S. 28f.

der Kritik dieser metaphysischen Sprache. Somit gehört auch der Begriff der Kritik zum System der Metaphysik.¹¹¹

Es kann folglich festgehalten werden, dass eine Einsicht in ›jenes Korrelationsapriori von homo legens und homo lectus‹, wie es Klaas Huizing vertritt, durch Derridas Zugang nicht notwendig befördert wird. Weil Intertextualität als ›Offenheit ohne Grenzen der differentiellen Verweisung‹ bei Derrida das Gegenteil davon aussagt, was ein komplexes Zeichen in Form eines literarischen Porträts erfordert, zumindest in soweit den Lesern durch klare hermeneutische Sinn-Regeln (einer ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹) das Verankerungszentrum vorgegeben wird, indem sie ihre Interpretanten ausbilden können, sollen oder dürfen.¹¹²

Weil die Gegebenheit eines abgeschlossenen, komplexen Zeichens nach Huizing gegenüber der Selbstgegebenheit aber sogar einen Vorteil darstellen soll,¹¹³ baut er seine Theorie der ›Ursituation der Lektüre‹ aus und kommt zur Feststellung, dass der Text, der λόγος, also der in der Schrift material inkarnierte Christus im Leser Kreaturgefühle inszeniere.¹¹⁴ Aus diesem Grund sei die Bedeutung Christi für die Leser auch nicht unabhängig von der materialen Struktur der Texte in der Schrift zu haben, da er sich namentlich in den Gleichnissen der neutestamentlichen Evangelien material *selbst* porträtiert habe,¹¹⁵ und er deshalb im Text der Schrift, in seinen literarischen Selbstporträts, verdichtet präsent sei.¹¹⁶ Damit erhält die Schrift selbst, als materiales Artefakt, schöpferische Kraft.

2.2.1 Die schöpferische Schrift

Unter Bezugnahme auf George Steiners Essay ›Der ungewöhnliche Leser‹ führt Klaas Huizing den Gedanken ein, es gäbe neben unterschiedlichen Textgattungen auch eine objektivierbare *auctoritas* bestimmter, schriftlich fixierter Texte.¹¹⁷ Dazu bezieht er sich auf eine Formulierung von Steiner, die er auf ungewöhnliche Weise kommentiert.

»Wenn wir wahrhaft lesen, wenn wir Bedeutung erfahren wollen, dann tun wir so, als ob der Text (das Musikstück, das Kunstwerk) *die reale Präsenz bedeutungsvollen Seins inkarniere*.« [...] Heute, so gibt STEINER zu bedenken, kann diese reale Gegenwart vielleicht nur die Gegenwart eines abwesenden Gottes sein. Zumindest an diesem Punkt irrt

¹¹¹ Vgl. Engelmann, 2004, S. 26f.

¹¹² Vgl. Pöttner, 1994, S. 399.

¹¹³ Vgl. Huizing, 2002, S. 25; Huizing, 1996b, S. 21f.

¹¹⁴ Vgl. Huizing, 2000, S. 206.

¹¹⁵ Vgl. Huizing, 2002, S. 25.

¹¹⁶ Vgl. A.a.O. S. 24.

¹¹⁷ Vgl. Huizing, 2000, S. 175ff. Die folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf denselben Band.

STEINER, wie ich zeigen werde. Außerdem hat STEINER nie wirklich klären können, worin genauer die Autorität eines Textes besteht und wie der Prozess der Selbstveränderung beim Leser abläuft. Die Autorität eines Textes ist immer abhängig von der Wirkmächtigkeit auf den Leser (Huizing 1999)« (S. 177.).

Schließt man dieses kommentierte Zitat an Huizings Ausführungen über die ›Affektion der Schrift‹ bzw. die Feststellung ›Die Schrift hat ein Gesicht‹ (vgl. S. 96ff; 103.) an, so ergibt sich daraus der Anschein, materiale Artefakte könnten konkrete Formen der ›realen Präsenz‹ bedeutungsvollen Seins material inkarnieren. Bereits die Formulierung ›reale Präsenz‹ suggeriert (Huizings Lesern) dabei die unmittelbare, stoffliche Anwesenheit eines Etwas innerhalb der biblischen Schriften. Demgegenüber ist die Möglichkeit zum ›bedeutungsvollen Sein‹, die jeden Text zweifellos auszeichnet, ohne Rezipienten aber überhaupt nicht gegeben. Charakterisiert man Texte mit Umberto Eco als ›Maschinen zur Erzeugung von Bedeutungen‹,¹¹⁸ so ergibt sich das ›bedeutungsvolle Sein‹ oder dessen Konstitution aufgrund der Sinn-Möglichkeiten in einem schriftlich fixierten Text erst im Zuge der Lektüre im Leser. Schreiben ist hingegen lediglich die Produktion der ›Maschinen‹.¹¹⁹ Womit im Schreiben keineswegs eine konkrete intentionale Funktion des Textes mitproduziert wird. »Die Kategorie der Intention wird in dieser Typologie nicht verschwinden, sie wird ihren Platz haben, wird aber von diesem Platz aus nicht mehr die ganze Szene und das ganze System der Äußerung steuern können.«¹²⁰

Leser tun demnach nicht so, als ob ein Text *die* reale Präsenz bedeutungsvollen Seins inkarniere, sondern sie konstituieren im Zuge der Lektüre je individuell Bedeutung und inkarnieren diese in sich.¹²¹ Im Gegensatz dazu drückt ein ›so tun, als ob‹ einen abweichenden Akt aus, der die konzentrierte Zuwendung zum Text unter Umständen stören könnte.¹²² Vielmehr sollte mit der rezipierenden Lektüre eine interaktive Dynamik zwischen Leser und Text einsetzen, durch die Gedankenfäden zusammenlaufen und komplexe Sprachmuster (im Leser) gebildet werden können.¹²³ Dieses Zusammenlaufen kann jedoch nicht durch das ›so tun, als ob‹ in Gang gebracht werden.¹²⁴ Ein faktischer Leser nimmt den Text folglich allenfalls in die Konsistenz der Geschichte seines Be-

¹¹⁸ Vgl. Körtner, 2006, S. 83; Körtner, 1994, S. 89.

¹¹⁹ Vgl. Derrida, 2004c, S. 81.

¹²⁰ A.a.O. S. 100.

¹²¹ Vgl. Heidegger, 2006, S. 60.

¹²² Vgl. Figal, 2006, S. 74.

¹²³ Vgl. Körtner, 2005, S. 131.

¹²⁴ Vgl. Gadamer, 1972, S. 99.

wusstseins auf.¹²⁵ In welcher Hinsicht darin die reale Präsenz bedeutungsvollen Seins erzeugt werden kann, ist jeweils von dieser Geschichte abhängig. »Sinn und Bedeutung [...] sind demnach nicht für sich gegeben, sondern stets nur für ein deutendes Subjekt, das die Dinge deutet und ihnen Bedeutsamkeit zuschreibt.«¹²⁶ Das Phänomen der Inspiration kehrt damit zurück. Vom Text bzw. von seinem Autor weg verlagert es sich hin zum Leser sowie hinein in den Akt des Lesens. Inspiration bedeutet im theologischen Kontext heute also das Zum-Glauben-Kommen eines sich erlesenden Lesers.¹²⁷

Damit ist aber keineswegs ausgeschlossen, dass Texten als materiellen Artefakten eine Wirkung zugesprochen werden kann. Als strukturiertes Material können sie durchaus auf ihre Rezipienten eine von diesen nicht intendierte Wirkung ausüben.¹²⁸ Die Tatsache, dass die mögliche Wirkung eines Textes nicht vom Rezipienten intendiert ist, sagt aber noch nichts darüber aus, wie sich diese Wirkung konkret äußert. Auch die Frage, ob sich überhaupt sinn- oder bedeutungsgemäße Wirkung einstellt bleibt davon unberührt.

Nachdem der Autor die (von ihm intendierte) Bedeutung seines Textes nicht ein für allemal funktional festlegen kann, sind es die Leser, die den Sinn eines Textes im Akt des Lesens jeweils neu festlegen. Denn Bedeutung ist kein festzulegendes Zeichen, sondern Phänomen.¹²⁹ »Der Text erhält im Akt des Lesens vermutungsweise einen Sinn, indem der Leser die Leerstellen ausfüllt, welche jeder, vor allem ein poetischer Text hat [...] Dabei stellt der Leser Sinnbezüge zu seiner eigenen Lebenswelt wie auch zu anderen Texten her, die der Autor keineswegs gekannt oder im Blick gehabt haben muß.«¹³⁰ Leser stellen somit fortwährend ihre eigene Lebenswelt her, die von einer Dynamik gekennzeichnet ist, die kein empirischer Autor mit einem Text intentional, produktionsästhetisch beeinflussen kann.¹³¹ »»Ein Text«, so der französische Philosoph Paul Ricœur, ist zu interpretieren als ein Entwurf von Welt, die ich bewohnen kann, um eine meiner wesenhaften Möglichkeiten darein zu entwerfen.«¹³²

Dass sich Texte in ihrer Autonomie durch unabgeschlossene, unerschöpfliche Interpretationsbedürftigkeit auszeichnen spiegelt aber auch ihr passives Moment wider. Passivität kann jedoch nicht mit dem Stichwort ›schöpferisch‹ prädiert werden.¹³³ Denn ›schöpfe-

¹²⁵ Vgl. Blumenberg, 2002, S. 108.

¹²⁶ Körtner, 2006, S. 28.

¹²⁷ Vgl. Körtner, 1994, S. 16.

¹²⁸ Vgl. Körtner, 2006, S. 84.

¹²⁹ Vgl. Heidegger, 2006, S. 78.

¹³⁰ Körtner, 2005, S. 134.

¹³¹ Vgl. Derrida, 2004c, S. 81.

¹³² Körtner, 2005, S. 134.

¹³³ Vgl. Körtner, 2006, S. 18.

risch« wären Texte lediglich dann, wenn sie sich selbst wahrnehmbar machen und damit Bedeutung in und aus sich selbst hervorbringen könnten; wenn sie also in der Lage wären, sich selbst zu interpretieren. Interpretation stellt in diesem Kontext nichts Sekundäres dar. Sondern sie beschreibt zwei einander ergänzende Phänomene, die – obwohl miteinander im Gange – nicht notwendig als miteinander laufende Prozesse wahrnehmbar sein müssen: Interpretation als Aufführung und Interpretation als Reflexion.¹³⁴ Beides vermögen Texte von sich aus jedoch nicht.

Vielmehr kann für schriftlich fixierte Texte festgehalten werden, dass sie substanzontologisch auf jenen Zeichenbestand beschränkt bleiben, in dem sie durch einen schöpferischen Autor verfasst wurden. Sie können keine selbst gebende Präsenz bedeutungsvollen Seins inkarnieren, sondern lediglich das Potential zur Hervorbringung von bedeutungsvollem Sein. »Im Satz ist also sein Sinn noch nicht enthalten, wohl aber die Möglichkeit in auszudrücken.«¹³⁵ Daher kann ein Text nicht per se über eine objektivierbare ›auctoritas‹ verfügen, die einen vorhersehbaren Prozess der Selbstveränderung beim Leser auslösen müsste.

2.2.2 Menschen als kreative Textmedien

Texte sind also darauf beschränkt, während der interpretierenden Lektüre allenfalls in die Konsistenz der Geschichte des Bewusstseins eines Rezipienten aufgenommen zu werden, um dort durch die intentionale Bewegung bedeutungsvolle Inhalte zu erzeugen.¹³⁶

Die unschöpferische Passivität von schriftlich fixierten Texten zeigt sich in dieser Hinsicht ganz deutlich. Ohne Interpretation können Texte keine Bedeutung für sich beanspruchen. Ohne interpretierende Rezipienten, ohne Hörer, Seher (nach Louis Braille: Fühler oder Taster), Leser, Neudenker und Aussprecher sind Texte also – wenngleich synchron mit der Schrift abgedruckt – einfach gar nicht existent. Sie sind tot.¹³⁷

Das Schöpferische hingegen steht und fällt mit dem unabgeschlossenen Kreislauf von Produktions-, Rezeptions- und Wirkungsästhetik. Dieser Kreislauf kann aber innerhalb eines schriftlich fixierten Zeichenbestandes nicht selbsttätig in Gang kommen. Das ›Medium‹, in dem sich dies hingegen auf unvergleichbare Weise vollzieht, ist der Mensch, der Mensch als kreatives Textmedium. Ray Bradbury thematisiert die Vielschichtigkeit des Medienbegriffs in ›Fahrenheit 451‹: »Was Sie brauchen, sind nicht Bücher, sondern

¹³⁴ Vgl. Figal, 2006, S. 69; 75.

¹³⁵ Wittgenstein, 2003, S. 18.

¹³⁶ Vgl. Blumenberg, 2002, S. 108.

¹³⁷ Vgl. Derrida, 2004c, S. 76; Zafón, 2005, S. 81.

einiges von dem, was einst in Büchern stand. [...] Sie finden es ebenso gut in alten Schallplatten, alten Filmen und in alten Freunden, Sie finden es in der Natur und in Ihrem Innern. Bücher sind nicht die einzigen Behälter, in die wir Dinge einlagerten, die wir zu vergessen fürchteten.«¹³⁸

Dabei deutet sich die Offenheit des Medienbegriffes bereits an. Seinen ursprünglichen Sitz im Leben hat der Begriff ›Medium‹ in der Inspirationstopik. Dieser etymologische Hinweis ist überaus wichtig: »Zunächst ist damit der Dichter gemeint, der von den Musen geküsst wird. Erst relativ spät wurde der Begriff des Mediums dann zum spiritistischen Medium enggeführt: [...] Die heute übliche Bedeutungsverschiebung im Begriff des Mediums hin zu den materialen Grundlagen der Kommunikation, die Unterscheidung zwischen Speichermedien (Bücher, Videos, CDs), Übertragungsmedien (Post, Telefon, e-mail) oder Datenverarbeitung ist spätes Datum.«¹³⁹

Der Mensch, den Aristoteles in dieser Hinsicht passend als ›Zoon logon echon‹¹⁴⁰ identifiziert, ist dementsprechend das bislang unübertroffene, kreative Textmedium. Da seine Intentionalität – als die Ausrichtung auf das Nicht-Selbst-Sein¹⁴¹ – je individuell und kreativ im Bewusstsein ›spurt‹. Nur im Textmedium Mensch laufen die Interpretationstypen von Reflexion und Aufführung – mit einer rückbezüglichen Komponente – synchron. Deshalb vollzieht sich menschliche Textmittlerschaft immer als medialer Vorgang.¹⁴² Wenn ein Mensch etwas (textuell) beschreibt, wird er dadurch gleichzeitig beschrieben. Denn die Bewegung des Bedeutens ist nur möglich, »wenn jedes sogenannte ›gegenwärtige‹ Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal [*marque*] des vergangenen Elements an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen läßt, wobei die Spur sich weniger auf die sogenannte Zukunft bezieht als auf die sogenannte Vergangenheit und die sogenannte Gegenwart durch eben diese Beziehung zu dem, was es nicht ist.«¹⁴³

Ohne diese fortlaufende Spur in kreativen Medien sind Texte, die in anderen Speichermedien bewahrt werden, geradezu verloren. Jedenfalls sind sie der Kontingenz ausgeliefert, was auch die Möglichkeit ihres Todes einräumt. Denn solche Medien bringen keine Spur zum Ausdruck, sondern genügen sich in der Darstellung von Zeichen. Das zeigt die

¹³⁸ Bradbury, 1988, S. 76.

¹³⁹ Huizing, 2002, S. 22.

¹⁴⁰ Vgl. Huizing, 2000, S. 46.

¹⁴¹ Vgl. Blumenberg, 2007, S. 122.

¹⁴² Vgl. Gadamer, 1972, S. 100ff.

¹⁴³ Derrida, 2004b, S. 125.

Geschichte jener alten ägyptischen Texte besonders deutlich, die in Hieroglyphen festgehalten wurden.¹⁴⁴ Die in einer Schrift fixierten Texte können sich nicht selbständig der Rezeption zugänglich machen. Das gilt selbst, wenn die Schrift, in der Texte geordnet sind, wiederholbar, iterierbar, also ›lesbar‹ bliebe.¹⁴⁵ Denn auch die iterative Struktur der Schrift kann einen Text nicht vor jenem Abgleiten bewahren, das ihn letztlich vom Bewusstsein als Autorität letzter Instanz abschneidet.¹⁴⁶ Das kann bedeuten, dass Texte mit der Schrift schweigen, obwohl sie etwas sagen.¹⁴⁷

Menschen drücken Texte hingegen immer in der ihnen eigentümlichen ›Schrift‹ aus.¹⁴⁸ Aufgrund ihrer lebendigen Kreativität kommunizieren sie eine Spur (= Schrift) in selbst gebender Form. Kinder bezeugen – nicht ausschließlich und zuletzt durch das Erlernen phonetischer Sprache – diese schöpferische Kommunikation von Menschen (meist der Eltern). Denn diese ist »Kommunikation als Kommunikation von Bewußtheiten oder Anwesenheiten und [...] sprachlicher oder semantischer Transport des Sagen-Wollens«.¹⁴⁹ Im Gegensatz zu schriftlichen Texten, die ja erst in ihrer Autonomie einen *textus* klar ausweisen, können Menschen also mit Recht als ›schöpferisch‹ bezeichnet werden. Dieser schöpferische Charakter dürfte mit einem Substrat in Verbindung stehen, das auf der Lebendigkeit beruht. Alles Lebendige geht in der Natur aber nur aus Leben hervor. Mögliche Übergänge zwischen Leblosem und Lebendigem sind dabei eine Täuschung.¹⁵⁰

Texte – und damit literarische Porträts – sind in diesem Sinne leblos. Sie können als das ›Nicht-Selbst-Sein‹ keinesfalls unmittelbar in das Bewusstsein übergehen, sondern werden als ›Übersetzung‹ in der Spur neu formiert. Sie sind Kreationen ohne kreatürliche Genese, und sie vermögen nicht per se eine Persönlichkeit auszuformen.

Selbst wenn eine im Porträt erschlossene Welt bewohnt werden kann, ist sie nicht mit der Lebenswelt der darin porträtierten Person in eins zu setzen.¹⁵¹ Denn kein Mensch kann zweimal in denselben Fluss steigen (Heraklit).¹⁵² Dennoch – darin ist Klaas Huizing Recht zu geben – tritt *irgendeine* Veränderung ein, sofern ein Leser an einem Text teilhaben konnte.¹⁵³ Weil hinsichtlich des Flussbeispiels – ganz im Gegensatz zu Hans

¹⁴⁴ Vgl. Ceram, 1999, S. 97; Ebner u. a. 1992, S. 24f.

¹⁴⁵ Vgl. Derrida, 2004c, S. 79f.

¹⁴⁶ Vgl. A.a.O. S. 82.

¹⁴⁷ Vgl. Figal, 2006, S. 73.

¹⁴⁸ Vgl. Derrida, 2004a, S. 35f.

¹⁴⁹ Derrida, 2004c, S. 82.

¹⁵⁰ Vgl. Jaspers, 1997, S. 23f.

¹⁵¹ Vgl. Huizing, 1996b, S. 24f.

¹⁵² Vgl. Der Brockhaus, 2004a, S. 130.

¹⁵³ Vgl. Huizing, 1996b, S. 25.

Blumenbergs Auffassung – auch kein Mensch an dasselbe Ufer zurückkehren kann, von dem aus er in den Fluss stieg.¹⁵⁴

Das bedeutet, der Sinn eines Textes ist diesem nicht substanzontologisch inhärent, wie es Huizings Inkarnationsthese nahe legen möchte. Sondern er wird jeweils neu erschaffen im Akt des Lesens.¹⁵⁵ Und innerhalb dieser Vorgänge erweisen sich Menschen als kreativ. Sie bedienen Texte wie Maschinen, um mit ihnen etwas hervorzubringen, ein Gut. Im Akt der Lektüre erzeugen Menschen aufgrund ihrer Interpretation ein »Gut« als »das Ziel, zu dem alles strebt« [...] das eine Mal ist es das reine Tätig-Sein, das andere Mal darüber hinaus das Ergebnis des Tätig-Seins: das Werk.«¹⁵⁶ »Ohne das Tun der Interpretieren kommt das Werk nicht an; in seiner Präsenz zu erfahren ist es immer nur durch die Interpretation.«¹⁵⁷

Huizings Zugang erinnert damit in gewisser Weise an die Charakterisierung von Büchern, welche Daniel, ein Schuljunge im Roman »Der Schatten des Windes« von Carlos Ruiz Zafón, durch seinen Vater erfährt. »Jedes einzelne Buch hat eine Seele. Die Seele dessen, der es geschrieben hat, und die Seele derer, die es gelesen und erlebt und von ihm geträumt haben. Jedesmal, wenn ein Buch in andere Hände gelangt, jedesmal, wenn jemand den Blick über die Seiten gleiten läßt, wächst sein Geist und wird stark.«¹⁵⁸ Doch trotz dieses Verständnisses von »Inkarnation« und »Präsenz« vermögen Bücher und die in ihnen aufgezeichneten Texte solche Voraussetzungen nicht zu erfüllen. So ist festzuhalten, »geschriebene, gezeichnete oder komponierte Texte sind nicht einfach wie alles andere Seiende. Sie bedürfen der Interpretation, und das hebt sie aus allem anderen heraus.«¹⁵⁹ Texten kommt aufgrund ihrer Unabgeschlossenheit in der Wirkung und der damit gegebenen Unerschöpflichkeit ihrer Interpretationsmöglichkeiten ganz ohne Zweifel eine besondere Bewertung zu.¹⁶⁰ Dennoch kann in Unabgeschlossenheit und Unerschöpflichkeit von Möglichkeiten noch kein konkreter Ausdruck des Schöpferischen gesehen werden. Denn Schöpferisches ist mit der Möglichkeit unmittelbarer Hervorbringung verbunden. Unmittelbare Hervorbringung ist nach einer »Übersetzung« jedoch nicht mehr gegeben. Vergleichsweise kann eine Auster, die ohne Zweifel per se schöpferisch

¹⁵⁴ Vgl. Blumenberg, 2002, S. 12. Bereits der Staub, der an den Füßen klebend mit ins Wasser genommen wurde, wäre in den Waagschalen der Egalität des Ufers messbar.

¹⁵⁵ Vgl. Körtner, 2006, S. 83.

¹⁵⁶ Aristoteles, 1997, S. 5. [1094a 1 – 21]

¹⁵⁷ Figal, 2006, S. 77.

¹⁵⁸ Zafón, 2005, S. 10. Meines Erachtens partizipiert der Gedanke einer besonderen auctoritas bestimmter Texte, wie sie Huizing anklingen lässt, an dieser Idee.

¹⁵⁹ Figal, 2006, S. 125f.

¹⁶⁰ Vgl. A.a.O. S. 116f.

ist, in einem Menschen so manche Wirkung auslösen. Es wird jedoch – selbst im lebendigen Zustand verschlungen – niemals jene, ihr unmittelbar eigene Möglichkeit sein, die zur Produktion einer Perle führt. Gleichwenig können Texte unmittelbar kreativ sein und in Menschen *die* – vom Autor intentional eingestiftete – Bedeutung hervorbringen.

Stanisław Lem weist in einem Vergleich auf jene Struktur der Mittelbarkeit hin, die sich auch in Hinblick auf Texte darstellt: »[D]ie durch ein Mikroskop betrachteten Bakterien befinden sich ganz und gar nicht in dem Mikroskop selbst noch sind sie ein ›solches‹, obwohl die Zerstörung des Mikroskops auch das Abbild jener Bakterien zerstört. Ergo: auch rein visuell zugängliche Objekte sind manchmal nicht direkt betrachtbar. Die Sprache als ein nichtoptisches Instrument der Information (natürlich im semantischen Sinne und nicht im Hinblick auf die Augenscheinlichkeit der Lettern und der Ausdrücke auf dem Papier) stellt – nur in einer sehr groben und primitiven Annäherung – einen Ersatz dar, ein Surrogat für das unmittelbare Dabeisein, für die persönliche, beobachtende Teilnahme an den Ereignissen, von denen verbal berichtet wird.«¹⁶¹

Dieser Vergleich bezweckt aber nicht eine grundsätzliche Entwertung der Sprache. Vielmehr will er auf jene Differenz zwischen unmittelbarer und mittelbarer Wahrnehmbarkeit hinweisen, die im Ausdruck der ›materialen Präsenz‹ in der ›Ästhetischen Theologie‹ übergangen wird. Der Vergleich intendiert also keine Antwort darauf, ob Sprache eine welterschließende Funktion hat und das Denken strukturiert oder als Übersetzung prinzipiell sprachunabhängiger kognitiver Prozesse zu deuten ist, welche die Wirklichkeit widerspiegeln.¹⁶² Dementsprechend vorsichtig formuliert Lem im Nachtrag, dass letztlich »all unsere Erkenntnisfunktionen, also auch die sensuell konstituierten, in ihrem Ursprung mit der Sprache legiert und gekoppelt sind.«¹⁶³

2.2.3 Die reale Präsenz Gottes im Text der Schrift

Nach Einführung der steinerschen Formel, in der Texte mit ›realer Präsenz bedeutungsvollen Seins‹ in Verbindung gebracht werden, äußert sich Klaas Huizing zum Kernvorhaben der ›Ästhetischen Theologie‹: »Heute, so gibt STEINER zu bedenken, kann diese reale Gegenwart vielleicht nur die Gegenwart eines abwesenden Gottes sein. Zumindest an diesem Punkt irrt STEINER, wie ich zeigen werde.«¹⁶⁴

¹⁶¹ Lem, 1977, S. 16f. Hinsichtlich der *Leiterfunktion des Lichtes*, sind die Bakterien selbstverständlich auch im Mikroskop aufgrund eines ins Auge fallenden physikalischen Reizes (als unmittelbares Bild) material vorhanden (vgl. Küppers, 2001, S. 40ff.). Und das sind sie solange, bis sie vom Objektträger entfernt werden.

¹⁶² Vgl. Der Brockhaus, 2004a, S. 324.

¹⁶³ Lem, 1977, S. 18; Vgl. Schnelle, 2007, S. 21.

¹⁶⁴ Huizing, 2000, S. 177.

Es ist dabei aber zu fragen: Inwiefern irrt George Steiner an diesem Punkt?¹⁶⁵ Was lässt sich seinem Urteil entgegen stellen?

Meines Erachtens gibt es dazu nur zwei plausible Varianten. Erstens: man behauptet die ›Gegenwart eines gegenwärtigen Gottes‹ in den Texten. Oder aber zweitens: man behauptet die ›Abwesenheit eines abwesenden Gottes‹.

Analysiert man diese zwei Möglichkeiten, so geht daraus hervor, dass beide Formulierungen die gleiche Sinnaussage ergeben (können). Bei der ersten ist die Anwesenheit Gottes (unmittelbar) evident. Die zweite Variante ›Abwesenheit eines abwesenden Gottes‹ ist an dieser Stelle zu erläutern.

›Abwesenheit‹ steht im Nominativ. ›eines abwesenden Gottes‹ steht im Genetiv und bezieht sich auf den Nominativ ›Abwesenheit‹. Die Formel lässt sich in einem ersten analytischen Schritt in diese zwei Satzglieder unterteilen.

›eines abwesenden Gottes‹ heißt in den Nominativ gestellt: ›ein abwesender Gott‹ oder ›(ein) abwesender Gott‹ bzw. ›abwesender Gott‹.

Die Verbindung dieser beiden Satzteile führt folglich zur Verdoppelung des Begriffs der Abwesenheit. Konkret: Gott ist in der Abwesenheit abwesend; oder die Abwesenheit Gottes ist abwesend.

›Abwesenheit eines Abwesenden‹ *kann* aber auch durchaus seine Anwesenheit aussagen. Dieser Schluss folgt zumindest der mathematischen Logik. »Haben zwei ganze Zahlen gleiches Vorzeichen, so ist ihr Produkt positiv, sonst negativ.«¹⁶⁶

Dieser Satz beansprucht zumindest eine Ergänzung, die mit Albert Einstein gegeben werden kann. »Insofern sich die Sätze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher, und insofern sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit.«¹⁶⁷ Dementsprechend ist der Vergleich mit dem mathematischen Satz trotz seiner hohen Plausibilität insofern problematisch, als ein Positiv und Negativ bzw. ein Ganzes und Nichtganzes in sprachlichen Ausdrücken schwerer zu definieren sind, und der Bezugspunkt zwischen diesen Polen darüber hinaus willkürlich und vor allem in der Wirklichkeit festzulegen wäre.¹⁶⁸

Daher ist noch auf eine dritte Variante zu verweisen. Diese liegt ebenfalls in der ›Abwesenheit eines abwesenden Gottes‹ und kann als unbedingter Ausdruck des Nichts bestimmt werden. Es wird also mit Hilfe des Nihilismus das Fehlen von Werten überhaupt

¹⁶⁵ »Das Zeichen stellt das Gegenwärtige in seiner Abwesenheit dar.« (Derrida, 2004b, S. 119.)

¹⁶⁶ Gellert u. a., 1969, S. 32.

¹⁶⁷ Einstein, 2005a, S. 133.

¹⁶⁸ Vgl. Gellert u. a., 1969, S. 30.

beschrieben. Das ist ein Ausdruck dessen, dass die obersten Werte sich entwerten.¹⁶⁹ Doch so etwas stellt kein Beispiel eines theologischen Sprachspieles dar, was die ›Ästhetische Theologie‹ jedoch ist. Damit fällt diese Deutungsvariante im gegebenen Kontext aus, weil sie jenseits der Grenze des theologisch Denkbaren läge. Es wäre einfach nihilistischer Sinn oder theologischer Unsinn.¹⁷⁰

Somit scheint Steiners Formulierung, wonach ›diese reale Gegenwart vielleicht nur die Gegenwart eines abwesenden Gottes sein‹ kann, nicht zuletzt auch aufgrund der Bedingung des Glaubens der urchristlichen Schriftsteller durchaus zutreffend zu sein.

¹⁶⁹ Vgl. Weischedel, 1998 I, S. 439f.

¹⁷⁰ Vgl. Wittgenstein, 2003, S. 7; Wittgenstein, 1967, S. 24.

3. Ein Gleichnis als Lehre Christi

Es ist unbestritten, dass alle genaueren und zuverlässigeren Nachrichten, die uns einen Zugang zu Geschichte und Schicksal des Jesus von Nazareth erlauben, nur aus christlichen Quellen fruchtbar gemacht werden können. Wobei unter diesen Quellen dem biblischen Kanon ein besonderer Status zukommt. Die urchristlichen Schriftsteller sind jedoch nicht vorrangig dazu angetreten, die ψυχή, die ὕλη, das σῶμα τοῦ Ἰησοῦ Ναζαρηνέ zu porträtieren. Das bedeutet, es war nicht intendiert, den Gleichnissen eine materiale Inkarnation als materiale Präsenz Jesu einzuschreiben. Vielmehr sind die neutestamentlichen Schriften Zeugnisse der Inspiration durch den individuellen Glauben der urchristlichen Schriftsteller. Hörern und Lesern sollte die Verkündigung Jesu Christi (gen. obj. und gen. subj.) nahe gebracht werden.¹⁷¹ »Diese spezifische Form der Rezeption, die das zutage fördert, was Inspiration aussagen will, stellt zugleich den Ausgangspunkt des kanonischen Prozesses dar, so daß letztlich Inspiration und Kanon dieselben Wurzeln haben und untrennbar miteinander verbunden sind.«¹⁷² Paul Tillich beschreibt die Inspiration der biblischen Schriftsteller, die nicht mit dem Prinzip der Verbalinspiration der altprotestantischen Orthodoxie zu verwechseln ist, mit einer »aufnehmenden und schöpferischen Reaktion auf Ereignisse, die Offenbarungseignisse werden konnten. Die Inspiration der Verfasser des Neuen Testaments ist ihre Annahme Jesu als des Christus und mit ihm des Neuen Seins, von dem sie Zeugen wurden. Da es nur Offenbarung gibt, wenn jemand da ist, der sie als Offenbarung empfängt, ist der Akt des Aufnehmens ein Teil des Offenbarungsgeschehens selbst.«¹⁷³ Wobei hinsichtlich der von Huizing behaupteten Unmittelbarkeit in der Schrift gesagt werden muss: »Das Zeichen [*signe*] entsteht gleichzeitig mit der Einbildungskraft und dem Gedächtnis, in dem Moment, da es durch die Abwesenheit des Gegenstandes von der gegenwärtigen Wahrnehmung erforderlich wird.«¹⁷⁴

Es bringt daher einige Probleme mit sich, wenn man mit Huizing den Zugang teilt, dass es im Lukasevangelium keine Lehre Christi und keine Lehre über Christus gebe, sondern nur das porträtierte Leben Jesu.¹⁷⁵ Denn jedes Evangelium ist durch eine von Glauben

¹⁷¹ Vgl. Moeller, 2000, S. 13; Schnelle, 2007, S. 162.

¹⁷² Dohmen, Christoph / Oeming, Manfred, in: Huizing, 1996a, S. 213.

¹⁷³ Tillich, 1980, S. 45.

¹⁷⁴ Derrida, 2004c, S. 77.

¹⁷⁵ Vgl. Huizing, 1996b, S. 18f.

und Liebe bestimmte Christologie charakterisiert.¹⁷⁶ Gerade die Gleichnisse bei Lukas – beispielsweise jenes ›Vom barmherzigen Samariter‹ – zeigen einen Ausdruck von Inspiration, der in reflektierter, religiöser Sprache begegnet. Damit lässt sich in der Sprache der lukanischen Gleichnisse eine Verwandtschaft mit der paulinischen Theologie erkennen.

3.1 Die Hermeneutik medialer Vorgänge

Die lukanische Formulierung in der Lutherbibel »wie uns das überliefert haben, die es von Anfang an selbst gesehen haben und Diener des Worts gewesen sind« (Lk 1,2) lässt keinen eindeutigen Schluss darauf zu, ob die im griechischen Text ὑπηρέται genannten als Diener und Gehilfen, also Begleiter des auf Erden wandelnden Logos, oder aber als Gehorchende,¹⁷⁷ als Glaubende zu verstehen sind.¹⁷⁸ Womit sich die Frage anbahnt, was haben diese Zeugen überhaupt ab der vagen Zeitangabe ἀπ' ἀρχῆς gesehen, den Logos in Selbstgebung oder aber den bereits (textuell) tradierten Glauben?

Das Partizip γινόμενοι, welches, das Substantiv ὑπηρέται ergänzend, ebenfalls im Nominativ steht, sagt in seiner medialen Aoristform zumindest aus: die (für) sich gewesen/geworden Seienden; jene, die (für) sich gewesen/geworden sind.¹⁷⁹

In diesem Zusammenhang ist es überaus bedeutsam, dass in der griechischen Sprache der Bibel, für den Aorist sowie für das Futur eigenständige Formen des grammatikalischen Mediums existieren. Wäre diese Differenzierung nicht vorhanden, so ginge dem heutigen Leser – wie in der deutschen Übersetzung – die Ästhetik einer Formulierung verloren, in der die biblischen Schriftsteller Glaubensaussagen explizit markiert haben. Denn die Form des grammatikalischen Mediums beim griechischen Verb deutet klar auf einen Modus hin, in dem eine ästhetische Aussage zur Darstellung gebracht werden kann. Das bedeutet, bei der Darstellung einer Handlung im grammatikalischen Medium drückt sich synchron die Gegebenheit eines vom Handelnden vollzogenen, bereits gefällten ästhetischen Urteils aus. Und dieses Urteil kann im Kontext des biblischen Kanons weitgehend als religiöses Urteil gedeutet werden.¹⁸⁰ Aufgrund der Vielschichtigkeit der biblischen Textzeugen¹⁸¹ gilt aber immer: »Daraus folgt nicht, daß alle ästhetischen Urteile religiös sein müssen, wohl aber, daß religiöse Urteile ästhetisch sein müssen. Nur

¹⁷⁶ Vgl. Betz, 1999, S. 14; Schnelle, 2007, S. 42.

¹⁷⁷ Vgl. Gemoll, 2006, S. 820.

¹⁷⁸ Vgl. Bovon, 1989, S. 33.

¹⁷⁹ Vgl. Stoy, 1997, S. 129; 241, 250.

¹⁸⁰ Vgl. Loader, 2005, S. 24.

¹⁸¹ Vgl. Schnelle, 2000, S. 52f; Steck, 1999, S. 46ff.

wenn ein ›Etwas‹ jemanden so beeindruckt, daß man es ›ergriffen tief fühlt‹, kann dieses ästhetische Urteil religiös sein.«¹⁸²

In diesem Sinne können die eigentümlichen Formen des grammatikalischen Mediums in den Texten der Bibel als Darstellungen von freien ›Intuitionen aus Divination‹ angenommen werden. Sie können daher als frei schwebende Äußerungen und Ausdrucksversuche des Gefühls der biblischen Schriftsteller gelesen werden. Sie gehören folglich ebenfalls zu den ›mitfolgenden Zeichen‹, die zwar nicht tragender Grund der ›Divination‹ sein können, diese als ästhetische Wahrnehmung aber zumindest bestätigen.¹⁸³

Dementsprechend kennzeichnet Lukas in der medialen, grammatikalischen Form die Handlungen von Menschen, die (für) sich Diener des Logos geworden sind. Das darf jedoch nicht im Lichte eines mangelnden Altruismus verstanden werden. Denn das schwer im Deutschen auszudrückende mediale ›(für) sich tun‹ entspricht vielmehr einem paradox anmutenden ›actus passivus‹ und dem Gedanken des Handelns aus dem Glauben in den Glauben an den das ewige Leben schenkenden, ewigen Gott. Aufgrund dieser grammatikalischen Besonderheit kann innerhalb der Bibel jener eschatologische Charakter erkannt werden, durch den sich die Darstellung der Verkündigung Jesu Christi (gen. subj.) bei Lukas mit der Verkündigung Jesu Christi (gen. obj.) in der Rechtfertigungslehre des Paulus verbindet.¹⁸⁴ Die »mit der Gabe des Glaubens beschenkte Gemeinde sah sich [...], als der Glaube Gegenstand ihrer Selbstbezogenheit wurde, veranlasst, ihm in den auf Jesu Verhalten bezogenen Worten einen Ort zu geben« (S. 277.). »Die Evangelisten haben denn auch Jesu Wirken und seine Verkündigung von seinem Tode und seiner Auferstehung her verstanden und dargestellt« (S. 278.). Wobei die Unterscheidung zwischen vorösterlich und nachösterlich keine grundlegende Diskontinuität rechtfertigt, da das Wirken und die Wirkung Jesu bereits am Anfang der Theologie des Neuen Testaments stehen und gleichzeitig ihr Kontinuum sind.¹⁸⁵

Ihre Darstellung basiert damit auf dem Grundgerüst diskursiver und nicht diskursiver Symbole in Verbindung mit einer bestimmten Logik oder Grammatik, innerhalb welcher christliches Vokabular sinnvoll angewandt werden kann. Das entspricht ganz dem Sprachspiel nach Wittgenstein, mit dem eine Lebensform einhergeht und dem gleichwie einer Kultur sowohl kognitive als auch verhaltensmäßige Dimensionen eignen.¹⁸⁶

¹⁸² Loader, 2005, S. 24.

¹⁸³ Vgl. Otto, 1926, S. 214.

¹⁸⁴ Vgl. Jüngel, 2004, S. 268. Die folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf denselben Band.

¹⁸⁵ Vgl. Schnelle, 2007, S. 33f.

¹⁸⁶ Vgl. Lindbeck, 1994, S. 57.

Obwohl Klaas Huizing die Rolle der Philologie besonders betont, hat er als Phänomenologe diesem ›Ort in Worten‹ (Jüngel), dieser Spezialität der griechischen Sprache keine Aufmerksamkeit geschenkt.¹⁸⁷ Bezieht man die Eigentümlichkeit des grammatikalischen Mediums nicht in die phänomenologische Analyse der Texte ein, so gehen diese eines guten Teils ihrer expliziten, religiös aufgeladenen Grammatikalität verlustig.

Das literarische Porträt bietet in seiner Zweidimensionalität vielleicht tatsächlich die Möglichkeit des Mehr-Erfahrens gegenüber der Natur.¹⁸⁸ Aber diese Multiperspektive bietet sich dem Betrachter eines literarischen Porträts nur, wenn die ›Striche‹ der Maler erkennbar bleiben. Dabei gilt es zu beachten, dass der Ausdruck, den ein Künstler fortwährend sucht, nicht in Sujet, Motiv oder im Gegenstand an sich liegt, sonder in den Linien, Farben, Formen, in Pinselstrichen und den Strichen selbst.¹⁸⁹ Dementsprechend ist Übersetzung kein folgenloser Vorgang. Sondern hinter der anscheinend wörtlichen und somit bewahrenden Übersetzung verbirgt sich ein ›Übersetzen‹ (Heidegger) griechischer Erfahrung in eine andere Denkungsart. Z. B.: »*Das römische Denken übernimmt die griechischen Wörter ohne die entsprechende gleichursprüngliche Erfahrung dessen, was sie sagen, ohne das griechische Wort.* Die Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens beginnt mit diesem Übersetzen.«¹⁹⁰

Gehen also die grammatikalischen Besonderheiten der griechischen Sprache verloren, so wird das Porträt des Heiligen (Neutrum!) in der Bibel eines Teiles seiner Grammatikalität entledigt. Das bedeutet, Schlüsselstellen könnten als Ausdruck beliebiger Handlungen von (irgendwelchen) guten Menschen inflationieren. Sie werden praktisch iterierbar und entwerten folglich fortwährend. Das heißt, sie gehen in der Regelmäßigkeit leserischer Bezugnahme an einem wesentlichen Gesichtspunkt der ästhetischen Wahrnehmung vorbei. Dabei sind es gerade die Eigentümlichkeiten der griechischen Sprache (Verbalsubstantiv, Medium, Artikel), welche die Entstehung bestimmter Erscheinungen von Wahrnehmungsformen begünstigten.¹⁹¹ Sie prädestinierten das Griechische sozusagen für die Darstellung jener Offenbarung, die den urchristlichen Schriftstellern ἀπ' ἀρχῆς (Lk 1,2) mehr oder weniger direkt zuteil wurde.

¹⁸⁷ Bisher hat dies – soweit ich es überblicken kann – noch kein Kommentator getan. Denn wäre dies bereits bemerkt worden, so müsste es sich in den Kommentaren auch niederschlagen: Bovon, 1996, S. 81ff; Kremer, 1988, S. 120ff; Schürmann, 1993, S. 130ff; Schweizer, 1993, S. 120ff.

¹⁸⁸ Vgl. Huizing, 2002, S. 23.

¹⁸⁹ Vgl. Confidential Concepts, 2003, S. 56.

¹⁹⁰ Heidegger, 2005, S. 14f.

¹⁹¹ Vgl. Blumenberg, 2002, S. 66.

Zu den frühesten Beispielen¹⁹² dieser ›phänomenalen‹ Erscheinung innerhalb der neutestamentlichen Schriften zählt eine Äußerung des Paulus. In Röm 1,17 (vgl. Gal 3,11) spricht er über das ›(für) sich Leben‹ bzw. das ›Leben seiner (selbst)‹ aus Glauben. Damit wird das originär menschliche, gottebenbildliche Leben beschrieben. Es thematisiert die Grundaussage der theologischen Anthropologie und betont eine Fähigkeit, die vom ›Gerechten‹ aus (seinem) Glauben (für sich) gewonnen wird. Sie befähigt ihn dazu (für) sich selbst, also den (gerechten) Menschen im Ebenbildlichkeitssinn Gottes, zu leben. Es zeigt die ›Rechtfertigung aus Glauben‹ als einen medialen Vorgang.¹⁹³ Lebe (für) dich bzw. lebe deiner (selbst), und du wirst gelebt/belebt!¹⁹⁴ Das alles kann im Satz »ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται« (Röm 1,17.) aufgelesen werden.

Paulus wählte – wie auch Lukas ›nach‹ ihm¹⁹⁵ – für diese elementare Glaubensaussage nicht etwa die aktive Form des Futur, wie es die Lutherbibel wiedergibt,¹⁹⁶ sondern Paulus wählte im griechischen Text die eigenständige Form des medialen Futur ζήσεται und sagt damit: ›er wird (für) sich leben‹ bzw. ›er wird seiner (selbst) leben‹. Das ist eine Form, die aus der hebräischen Tradition der Schriften so (noch) nicht hervorgeht.

Die Andeutung der Tradition lässt jedoch erahnen, dass auch die Formulierung »ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται« (Röm 1,17) nicht originär paulinisch ist. Denn Paulus konnte seinerseits bereits auf Tradition zugreifen: konkret auf den Propheten Habakuk in der sog. Septuaginta (LXX), der griechischen Version des Alten Testaments. In der LXX findet sich zu Hab 2,4 jedoch die Formulierung: »ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται«. Eine Übersetzung, die im Gegensatz zum hebräischen Text eine deutliche Interpretation erfahren hat. Diese drückt sich in einer dynamisierten Eschatologie mit besonderer Betonung der Auferstehungshoffnung aus.¹⁹⁷

¹⁹² Vgl. Vielhauer, 1985, S. 58; 82.

¹⁹³ Vgl. Gadamer, 1972, S. 104.

¹⁹⁴ Im Sinne des medialen Vorganges und der das Leben eines Menschen ›übertreffenden Wirklichkeit‹ (Gadamer) des Glaubens, die ihn zum Gerechten macht, beziehe ich an dieser Stelle die Formulierung ›belebt werden‹ mit ein. Auch ›belebt werden‹ weist auf jene passive Komponente des Daseins hin, die auf die *Autonomie des Lebens* per se zurückführt, welche Unabhängigkeit von der somatischen Verfasstheit jedes Menschen beansprucht, da sie als solche bereits vorhanden sein muss, bevor sich das individuell erfassbare Dasein überhaupt konstituiert. Die subjektive Autonomie ist gegenüber der übergeordneten Autonomie des Lebens lediglich bedingte Autonomie. Dieser Schluss resultiert m. E. aus der raumzeitlichen Beschränkungen der physikalisch messbaren belebten Leiblichkeit eines Individuums. Dennoch bringt ›belebt werden‹, obgleich es vom Infinitiv ›beleben‹ kommt und nicht von ›leben‹, die ›Freiheit eines Christenmenschen‹ als eines Handelnden im Glauben noch deutlicher zum Ausdruck als ›gelebt werden‹.

¹⁹⁵ Vgl. Huizing, 2000, S. 138.

¹⁹⁶ »Der Gerechte wird aus Glauben leben.« (Röm 1,17.)

¹⁹⁷ Vgl. Fabry, 1998, S.45.

Genuine Leistung des Paulus ist in diesem Zusammenhang jedoch die Neuausrichtung bzw. Neupositionierung des Wortes πίστις¹⁹⁸. Paulus kreierte damit die Grundlagen jener christlichen Glaubenstradition, in der sich die späteren, neutestamentlichen Schriftsteller im Zuge ihrer Tätigkeit bereits sicher bewegen konnten.

3.2 Glauben als Modus des Gegenüberseins Gottes

Um die herausragende Leistung des Paulus darstellen zu können, ist an dieser Stelle die Fortsetzung der exegetischen Ausführungen angebracht. Die Formulierung »ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται« (Hab 2,4) unterscheidet sich insofern vom masoretischen Text, als die Verbalform ζήσεται im Griechischen einen medialen Vorgang ausdrückt. Das ist im Falle des hebräischen Verbs יָחַי¹⁹⁹ (noch) nicht so. Bei diesem Wort hat also im Zuge der Septuagintaübersetzung eine deutliche, dynamisierende Interpretation stattgefunden. Doch zumindest eine weitere Dynamisierung ist in diesem Satz noch wahrnehmbar. Das hebräische Wort אֱמוּנָה²⁰⁰ wird im Griechischen scheinbar zu jener πίστις²⁰¹, die im Deutschen gerne mit dem Wort ›Glauben‹ wiedergegeben wird. Bereits hinsichtlich dieser Tatsache kann die Septuaginta als die für das Christentum wichtigere Version der jüdischen Bibel bezeichnet werden.²⁰²

Aber darin liegt nicht die eigentliche Spezialität dieses Satzes, den Paulus für den Römerbrief, für seine ›theologische Summe‹, sein ›doctrinae Christianae compendium‹ (P. Melanchthon),²⁰³ aus dem Bestand des Alten Testaments rezipiert hat.

Denn die paulinische πίστις gibt es an der genannten Stelle Hab 2,4 weder im Hebräischen noch im Text der Septuaginta. Das Wort πίστις, wie es Paulus späterhin in seinen Briefen verwendete, wurde durch die interpretierenden Septuagintaübersetzer erst – in Richtung paulinische Rechtfertigungslehre – mit Grammatikalität aufgeladen.²⁰⁴ Diese Annahme wird einerseits durch die Verbindung dieses Wortes mit der medialen Verbal-

¹⁹⁸ πίστις wird im Deutschen traditionell und häufig mit »Glauben« wiedergegeben.

¹⁹⁹ יָחַי konjugiert im Qal (konkret: Impf. Sg. 3. m.: er wird sein), der im Hebräischen als Grundstamm der Verben dient und analog zur aktiven Form unserer Sprache gelesen werden kann. Eine mediale Form könnte in diesem Zusammenhang der Stamm Nif'al darstellen, der Qal ist in dieser Hinsicht eher ungewöhnlich (vgl. Gesenius, 1962, S. 178; Jenni, 1981b, S. 19; Jenni, 1981a, S. 129.).

²⁰⁰ a) v. d. Menschen: Wahrhaftigkeit in Wort u. Tat; Redlichkeit, Gewissenhaftigkeit; b) v. Gott, Treue (vgl. Gesenius, 1962, S. 47.).

²⁰¹ Treue, Zuverlässigkeit, Redlichkeit; Glauben (vgl. Gemoll, 2006, S. 647.).

²⁰² Vgl. Körtner, 2006, S. 75.

²⁰³ Vgl. Pesch, 1983, S. 5.

²⁰⁴ Vgl. Derrida, 2004c, S. 89.

form ζήσεται sowie durch das im griechischen Text des Habakukzitats an die πίστις angelehnte Enklitikon μου erhärtet. Das Wort μου kommt von ἐγώ (ich) und nicht von αὐτός (er). Deshalb kann die Form μου aus der Septuagintaversion von Hab 2,4 nicht so ohne weiteres als ›sein(e)‹ ins Deutsche übersetzt werden. Der hebräische Text legt so eine Übersetzung hingegen nahe.²⁰⁵

Trotz der Annahme einer paulinischen Rezeption der Formel aus Hab 2,4 scheint der Satz ›der Gerechte aber wird aus meinem Glauben (für) sich leben‹²⁰⁶ jedoch keinen Sinn zu ergeben. Mit gutem Grund, denn was sollte Gott *glauben*. Die Übersetzung von Hab 2,4 aus dem hebräischen Text lautet deshalb: ›der Gerechte aber wird durch/in/aus seiner Treue/Wahrhaftigkeit leben.‹²⁰⁷

Aber auch in der hebräischen Version stellt sich zumindest die Frage, auf wen dieses Suffix der dritten Person, maskulin, Singular in der Form באמונתו eigentlich abzielt?

Denn übersetzt man den hebräischen Text mit ›der Gerechte aber wird durch/in seiner Treue/Wahrhaftigkeit leben‹ so bezieht sich die Rede von der Wahrhaftigkeit neben dem Menschen synchron auch auf Gott, da der Mensch gemäß der biblischen Anthropologie doch nur in der Wahrhaftigkeit Gottes wahrhaftig Mensch, also Gerechter, ist.

In der Version der Septuaginta, die Paulus zitiert haben dürfte,²⁰⁸ steht das aber nicht so da. Denn die Form באמונתו mit dem Suffix für die dritte Person, maskulin, Singular erlaubt es nicht, den Text der griechischen Version an die hebräische Vorlage anzugleichen. Ein *neutestamentlicher* (!) Exeget, der im Lichte der Erkenntnis der paulinischen Rechtfertigungslehre übersetzt, muss also ganz klar davon ausgehen, dass Paulus die Formel und das Wort πίστις aus der dynamisierten Septuagintaversion aufnahm. Dennoch führte das Wort μου aus dem griechischen Habakukzitat auch in der Römerbrieftradition der frühen Kirche zu Unstimmigkeiten. Es gibt zumindest einen ständigen Zeugen erster Ordnung, der das Enklitikon μου auch in Röm 1,17 aufweist.²⁰⁹ Allerdings lautet der Satz an dieser Stelle: ὁ δὲ δίκαιος μου ἐκ πίστεώς ζήσεται²¹⁰; μου ergänzt damit klar den in göttlicher Rede Gerechten und deutet zusätzlich zu ζήσεται auf die weitere Dynamisierung bzw. die Aufladung der πίστις mit Grammatikalität der paulinischen Rechtfertigungslehre.

²⁰⁵ Vgl. Kassühlke, 1999, S. 125; Gemol, 2006, S. 150; 253; Stoy, 1997, S. 233.

²⁰⁶ Übersetzung, R. S. von: »ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται« (Hab 2,4)

²⁰⁷ Übersetzung, R. S. von: »וְצַדִּיק בְּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה:« (Hab 2,4)

²⁰⁸ Vgl. Schnelle, 2007, S. 154.

²⁰⁹ Es ist der ursprüngliche Text der Majuskel C an einer Stelle mit Korrekturen (vgl. Die Bibel, 1998, S. 410; 9*; 13*; 18*.).

²¹⁰ Mein Gerechter aber wird (für) sich aus Glauben leben.

Paulus greift damit den durch die alttestamentliche Tradition mehr oder weniger in der Transzendenz Gottes zu verortenden Begriff πίστις (אֱמוּנָה) auf, zieht in an die Grenze zur Immanenz und installiert ihn als Modus für das Gegenübersein Gottes (gen. subj./gen. obj.) im Glauben an Jesus Christus, was damit zum Rechtfertigungsgeschehen wird.²¹¹ Er formt dementsprechend in seinen Briefen mit dem Wort πίστις den Begriff zur Beschreibung jenes Vorgangs, der das ›(für) sich leben‹ vor Gott repräsentiert. Damit bezieht sich diese paulinische Vokabel sowohl auf den Ausdruck des menschlichen Glaubens als auch auf das zeitgleiche Beglaubigt-Werden durch Gott, das durch πίστις im Hier und Jetzt eschatologisch anhebt.

Solche medialen Vorgänge, die sich nicht nur zwischen aktivem Handeln und passivem Behandelt-Werden einfinden, sondern an beidem – Aktiv und Passiv – synchronen und vollständigen Anteil haben, finden im Griechischen durch eine eigenständige Verbalform Ausdruck: das grammatikalische Medium des griechischen Verbs. Diese Form deutet also auf den Vollzug einer besonderen Lebensäußerung hin, die gleichzeitig beides ist: aktiv und passiv. Das bedeutet jedoch in keinem Fall Neutralität. Das Wirksamwerden dieser Lebensform ist an ein Medium gebunden. Im Falle des christlichen Glaubens ist das die πίστις.

Dementsprechend gilt: »Wer verstehen will, welchen Sinn es hat, im christlichen Sinne von Gott zu reden, muß auch die Eigentümlichkeit der Sprachform und Textsorten beachten, in denen dies geschieht.«²¹²

Die eigenständige grammatikalische Form des Passivs kommt bei der paulinischen Rede von der πίστις als Ausdrucksform medialer Vorgänge dementsprechend nicht in Frage. Denn auf diese Weise würde das Faktum der menschlichen Freiheit eine massive Einschränkung erfahren. Der Satz ›Der Gerechte aber wird aus (dem) Glauben gelebt werden‹ degradiert den Menschen förmlich zu einer Marionette Gottes. Gemäß seiner Entwicklung innerhalb des Schöpfungsmythos der Genesis soll er das aber nicht sein, sondern er soll selbst genau abzuwägen wissen, was gut oder böse ist. Daher setzt er seine Taten im Ausdruck des freien Willens als aktives Wesen.²¹³ Was der Mensch hingegen im Modus der πίστις tut, das unterscheidet sich vom expliziten Aktiv. Es ist ein medialer

²¹¹ Vgl. Schnelle, 2007, S. 154; 229.

²¹² Körtner, 2006, S. 173.

²¹³ Schon in Bezug auf den Adam der Schöpfung wird dies im Text der Septuaginta in aktiver Verbalform wieder gegeben: »καὶ εἶπεν ὁ θεός ἰδοὺ Ἀδὰμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν« »Und Gott der HERR sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist.« (Gen 3,22.)

Vorgang synchron inmitten von Glauben und Beglaubigt werden. Und dies drückt sich in den griechischen Texten der Bibel vorzugsweise im grammatikalischen Medium aus.²¹⁴

Es ist also durchaus angebracht, dass Huizing bei seiner paradigmatischen Auslegung des Gleichnisses ›Vom barmherzigen Samariter‹ auf die Mehrdimensionalität der Frage ›pós anaginóskeis?‹ (Lk 10,26) aufmerksam macht.²¹⁵ Denn im griechischen Text verbirgt sich tatsächlich die alles entscheidende sprachspielerische Volte. »Weil der Schriftkundige offensichtlich nicht wiedererkennen kann [...] folgt die Bitte um eine Konkretion des Liebesgebots.«²¹⁶ Doch über die von Huizing eingeführte Darstellung hinausgehend ist die im Gleichnis folgende Konkretion keine schlichtweg humanitäre, sondern eine durch ihre sprachlichen Besonderheiten sowie durch ihre Kontextbindung ausgewiesene, explizit christliche Lese- und Wiedererkennungshilfe.

3.3 Die christliche Freiheit

Eine explizit christliche Wiedererkennungshilfe erfordert als Rezeptionsbedingung jedoch den Glauben der Leser. Ansonsten könnte nur mit Einschränkungen vom verstehenden Prozess der (Bibel-) Lektüre gesprochen werden.²¹⁷ Ist aber der Glaube Bedingung eines verstehenden Prozesses, dann ist auch die Freiheit exakt definiert, in der sich dieser Verstehensprozess eines Rezipienten vollzieht. Es ist die christliche Freiheit.

Somit wendet sich Huizing aber nicht mehr an einen ›säkularen Leser‹, der durch die Rezeption eines Gleichnistextes in sich Bedeutung im Sinne des einsetzenden Glaubens erzeugt. Sondern er spricht von einem Leser, der in christlicher Freiheit Rezipient wird und damit seinen ›Modell-Leser‹ entfaltet.

Das bedeutet, der semantische oder hermeneutische Horizont der biblischen Schriften, der sich für Rezipienten im Glauben als Sinnhorizont selbst gebend anbietet, wird für ›säkulare Lesers‹, die im äußeren Gegenüber zur ἐκκλησία stehen, durch einen Pluralismus a posteriori²¹⁸ abgelöst und sprichwörtlich gesprengt.²¹⁹ Was Huizing bezweckt ist

²¹⁴ Das ewige Leben, das der Mensch – und das den Menschen – aus dem Glauben hervorbringt, ist von eschatologischer Bedeutung. Es hat den gleichen Status und wird ebenso in der medialen Verbalform ausgedrückt wie das Leben, das die Menschen aus dem Garten Eden durch das Essen vom Baum des Lebens mitnehmen hätten können. »καὶ νῦν μήποτε ἐκτείνη τὴν χεῖρα καὶ λάβῃ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ φάγῃ καὶ ζῇ εἰς τὸν αἰῶνα«

»Nun aber, daß er nur nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich!« (Gen 3,22.) Das heißt: »... und lebe (für) sich ewiglich!« (Übersetzung, R. S.)

²¹⁵ ἀναγινώσκω - wieder erkennen, anerkennen; lesen, vorlesen (vgl. Gemoll, 2006, S. 53.).

²¹⁶ Huizing, 2000, S. 205.

²¹⁷ Vgl. A.a.O. S. 240f.

²¹⁸ Er hat seine Quellen in der Erfahrung. Vgl. Kant, 2006, S. 51. [B 2-B 3 (2804)]

²¹⁹ Vgl. Derrida, 2004c, S. 82.

mit Blick auf ›säkulare Leser‹ demnach ein vages Unternehmen. Ebenso vage erscheint auch seine Beschreibung der christlichen Freiheit. »Die *Freiheit eines Christenmenschen* besteht darin, einen Entwurf des eigenen Lebens zu machen. Wird dieser Entwurf des eigenen Lebens umgesetzt, kommt es zu einer Wiederholung des Entwurfs.«²²⁰

Auf diese Weise soll die Verankerung der humanitären Gesten Jesu als *das* tragende Fundament der ›Ästhetischen Theologie‹ in der Wahrnehmung ›säkularer Leser‹ eingeleitet werden. Ausdrückliches Ziel ist es dementsprechend, »den buchgestützten religiösen Humanismus zu revitalisieren.«²²¹

Es muss dabei jedoch kritisch hinterfragt werden, ob bzw. inwieweit ein religiöser Humanismus überhaupt formuliert werden kann. Ulrich Beck meint demgegenüber im Universalismus einer Gleichheit der Glaubenden das Samenkorn religiös motivierter Gewalt zu erkennen. Denn Anders- oder Ungläubigen werde dadurch entzogen, was dem Glaubenden verheißen sei: ›Mitmenschenwürde, Gleichheit in einer Welt von Fremden‹. Eben dies ist aber als krasser Gegensatz zu humanitären Konzepten zu verstehen. Beck kommt dementsprechend zur These: »Religion könnte eine Erfindung des Teufels sein: Man predigt mit der einen Zunge Nächstenliebe und mit der anderen Zunge Hass und Todfeindschaft. Aller Humanität der Religion wohnt eine totalitäre Versuchung inne.«²²²

Diese sehr harte aber – wie die Kirchen- und Religionsgeschichte zeigt – begründete Kritik eignet sich durchaus, um auf die problematische Engführung des christlichen Freiheitsbegriffes in Klaas Huizing's Definition hinzuweisen. Denn unter Betonung der christlichen Freiheit kann niemals uneingeschränkte Freizügigkeit bei der Erstellung individueller Lebensentwürfe verstanden werden. Vielmehr ist gemäß der christlichen Freiheit beim Entwurf des eigenen Lebens dem göttlichen Liebesgebot die zentrale Rolle beizumessen. »Denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens.« (I Kor 14,33.)

Wie in jedem anderen Bereich des Lebens wird die menschliche Wahlfreiheit damit auch innerhalb des christlichen Glaubens durch konstituierende Faktoren bestimmt,²²³ welche die Möglichkeiten zur Entscheidung umschreiben und damit begrenzen. Hinsichtlich der neutestamentlichen Verkündigung von der Freiheit des Menschen zu sprechen, bedeutet demnach, dass es immer das *Verhältnis des Menschen zu Gott* sein muss, an dem sich *Freiheit oder Unfreiheit* entscheidet. »Durch den Ruf des Schöpfers in die ›ebenbildlich‹

²²⁰ Huizing, 2004, S. 31.

²²¹ Huizing, 2002, S. 95.

²²² Beck, Ulrich: Gott ist gefährlich, in: Die Zeit / Wochenzeitung für Politik, Wirtschaft, Wissen und Kultur, 62. Jahrgang, Nr. 52, 19. Dezember 2007, S. 12. (Vgl. Mt 3,10; 5,43f; 12,30; Lk 3,9; 10,27; 11,23; Joh 15,6.)

²²³ Vgl. Weischedel, 1998 II, 131.

seiner Zuwendung antwortende Gemeinschaft mit ihm ist dem Menschen die wahre Bestimmung seines Lebens zugesprochen.«²²⁴

Martin Luther umschreibt die Grenzen dieses paradox anmutenden, christlichen Freiheitsbegriffs in seiner Schrift ›Von der Freiheit eines Christenmenschen‹ mit zwei von ihm so genannten Beschlüssen: Erstens: »Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr ueber alle ding und niemandt unterthan.« Zweitens: »Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und yderman unterthan.«²²⁵

Einem Christen ist im Glauben folglich nur bedingt alles erlaubt (vgl. I Kor 6,12). Das bedeutet, die christliche Freiheit lenkt bereits die Handlungsmöglichkeiten eines Menschen. Dennoch ist der Glaube auf sozialer Ebene gerade im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft wieder als Ausdruck von Freiheit zu verstehen. Weil man heutzutage nicht mehr glauben muss, sondern man darf glauben. Denn auch derjenige, der »Theologie treibt, muß mindestens mit der Möglichkeit rechnen, daß der Glaube ein Irrtum sei [...] es ist eine Eigentümlichkeit christlichen Glaubens, daß er seit der Aufklärung ohne solche kritische Reflexion nicht mehr gelebt werden kann.«²²⁶ Das heißt, nichts kann und sollte einen Menschen im Glauben halten als der Glaube selbst.

So kennen Christen also zwei Freiheiten. Die eine kommt aus dem Glauben selbst und ist frei von allen weltlichen Mächten. In dieser Freiheit kann ein Christ in jedem politischen System leben, wenn er stark ist, also stark glaubt. Die andere, die politische Freiheit, braucht man nicht zum Christsein. Sie ist aber die einzige, die zum Christentum passt. Denn Gleichheit der Menschen vor Gott verlangt im Lebensvollzug auch Gleichheit vor dem (staatlichen) Gesetz. Individuelle Verantwortung vor Gott bedingt freie Bürger. Das setzt wiederum geradezu eine pluralistische Gesellschaft voraus. Womit bezüglich des (christlichen) Freiheitsbegriffs ein weiteres Paradox formuliert werden kann: »Eine Gesellschaft, in der alle Menschen Christen sind, müsste auch und gerade Christen sehr verdächtig vorkommen.«²²⁷

Dennoch postuliert Klaas Huizing, die umfassende Erkenntnis der von Luther so dialektisch formulierten und einander gegenüberstehenden Pole des christlichen Freiheitskosmos könnte in den neutestamentlichen Gleichnissen anhand der humanitären Gesten Jesu festgemacht werden. Weil in ihnen im Gegensatz zu den Paradigmen »eines historischen Lebens wie im Ersten Testament und im Hellenismus [...] die Prototypik einer

²²⁴ Joest, 1996, S. 391.

²²⁵ Luther, M., WA 7, 21, 1ff. Vgl. I Kor 9,19.

²²⁶ Sölle, 1970b, S. 52.

²²⁷ Ulrich, Bernd: Der Glaube wird frei, in: Die Zeit / Wochenzeitung für Politik, Wirtschaft, Wissen und Kultur, 62. Jahrgang, Nr. 52, 19. Dezember 2007, S. 2.

radikal neuen Lebensform«²²⁸ verdichtet gegeben sei. An dieser Stelle ist daran zu erinnern, dass nach Huizing die vollständige Erkenntnis des christlichen Kerygmas, welches das Zum-Glauben-Kommen des Lesers durch Pragmatismus bedingt, bereits aufgrund der Rezeption eines einzigen Gleichnisses möglich sein soll. Obwohl Jesus als handelnder Charakter in dem besagten Gleichnis ›Vom barmherzigen Samariter‹ lediglich als Erzähler in der Rahmenhandlung auftritt.

Dementsprechend ist davon auszugehen, dass einem ›säkularen Leser‹ ohne explizite Darstellung und Beschreibung der sinnstiftenden Faktoren des christlichen Glaubens jenes »»Das bist du!«?«,²²⁹ wodurch sich im christlichen Verständnis das unbedingte Verhältnis des Menschen zu Gott ausdrückt, kaum aufgehen kann. Denn ohne die vorausgehende Rezeption der Bedingung von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi im glaubenden Bewusstsein ist ein ›Wiedererkennen‹ des theologisch-anthropologischen Status und die Bestimmung der christlichen Freiheit bei ›säkularen‹ Rezipienten vollends der Kontingenz ausgesetzt.²³⁰

Hinsichtlich des ›Wiedererkennens‹ durch einen ›säkularen Leser‹ ist zu sagen, dass etwas, das wiedererkennbar ist und wieder erkannt wird, immer interpretiert wird. Die Interpretation (eines literarischen Porträts) kann aber niemals auch gleichzeitig (dessen) Selbstgebung innerhalb des Rezipienten sein, wie es in der ›Ästhetischen Theologie‹ angedeutet wird.²³¹ Denn in seiner Selbstgebung wäre es vielmehr der freie Fall, eine Improvisation. Es wäre unmittelbar, unwiederholbar, schlicht nicht wieder erkennbar.²³² Das kann aus den biblischen Schriften auf diese Weise jedoch nicht hervorgehen. Mit Eberhard Jüngel lässt sich sagen, Gott hat sich nicht in der Art eines Improvisators auf einmalige Weise inszeniert. Sondern Gott hat sich bereits in der Offenbarung selbst interpretiert. »Da aber diese Selbstinterpretation eine Wiederholung *des Seins Gottes durch Gott* ist, ist Gottes Sein als solches ein der Wiederholung fähiges Sein. Als Wiederholung fähiges Sein ist Gottes Sein *Ereignis*.«²³³ Das Ereignis der ›Humanität‹ im Gleichnis ›Vom barmherzigen Samariter‹ muss in seiner Ästhetik deshalb aber nicht in einer bestimmten Weise religiös gedeutet werden.

²²⁸ Huizing, 2000, S. 121.

²²⁹ Huizing, 2002, S. 29; Vgl. Schnelle, 2007, S. 38. Dieses »Das bist Du!« könnte z.B. auch auf jenes nach Aristophanes dem Menschen eingepflanzte Bedürfnis zurückgehen, sein ursprüngliches, ihn komplettierendes Gegenstück zu finden, wodurch die menschliche Natur geheilt werde (vgl. Platon, 2006, S. 58. [191B-192A]).

²³⁰ Vgl. Schnelle, 2007, 40ff.

²³¹ Vgl. Huizing, 2000, S. 217.

²³² Vgl. Figal, 2006, S. 76.

²³³ Jüngel, 1976, S. 109.

Richtigerweise betont Klaas Huizing: »Lesen ist keine Fähigkeit, die angeboren ist. [...] Lesen ist eine Kunst, die Übung verlangt, bis plötzlich der Knoten platzt und es glückt.«²³⁴ Andererseits meint er aber die ›christliche Lebenskunst‹²³⁵ des Glaubens verlange nicht jene Voraussetzung, dass einem plötzlich der Knoten platzt.

Hinsichtlich eines christlichen Selbstverständnisses spricht jedoch einiges für die Annahme, dass die Wahrnehmung die Erfahrung speist und solange Sätze ins Bewusstsein transportiert, bis vielleicht irgendwann Glauben einsetzt.²³⁶ Vorausgesetzt eine vom Rezipienten erfahrene Religionspädagogik stellt die intentionalen Möglichkeiten dazu bereit, die Sätze beim einlaufen ins Bewusstsein mit christlicher Grammatikalität aufzuladen.²³⁷ Denn die Intentionalität des Bewusstseins macht die Gegenstände zu dem, was sie sind. Und das obwohl »Intentionalität bedeutet, daß ich zu tun habe mit dem und gerichtet bin auf das, was ich nicht selbst bin.«²³⁸

Demgegenüber geht der Autor der ›Ästhetischen Theologie‹ davon aus, dass Glaube notwendigerweise bei *erstmaliger* Rezeption der humanitären Gesten Jesu im literarischen Porträt der Gleichnisse einsetzen würde. Und dies solle wiederum deshalb geschehen, weil die Wiedererkennung im Akt der Lektüre dem Menschen dabei helfe, eine Annäherung an die nie bis zu Ende lösbare Aufgabe seiner Existenz zu finden.²³⁹ Dieser Zugang ähnelt der These von Heinz von Foerster, der bereits dem Erkennen permanentes Wiedererkennen zuschreibt, da es stets den rekursiven Akt der Errechnung einer Wirklichkeit bedingt.²⁴⁰

Doch zumindest in zwei Punkten kann dieser Ansicht widersprochen werden. Denn einerseits deutet Wiedererkennen auf ein Mehrerkennen aus dem bereits Bekannten hin, wie dies Hans-Georg Gadamer feststellte: »Die Freude des Wiedererkennens ist vielmehr die, daß *mehr* erkannt wird als nur das Bekannte. In der Wiedererkenntnis tritt das, was wir kennen, gleichsam wie durch eine Erleuchtung aus aller Zufälligkeit und Variabilität der Umstände, die es bedingen, heraus und wird in seinem Wesen erfaßt. Es wird als etwas erkannt.«²⁴¹

Zum anderen weist Martin Heidegger in seiner Kritik der neuzeitlichen Metaphysik darauf hin, dass die Frage nach der Bestimmung des Wesens des Menschen nicht einfach mit

²³⁴ Huizing, 2000, S. 187.

²³⁵ Vgl. A.a.O. S. 192.

²³⁶ Vgl. Glasersfeld, 2007, S. 18-24; Wittgenstein, 2003, S. 84.

²³⁷ Vgl. Derrida, 2004c, S. 89.

²³⁸ Blumenberg, 2007, S. 122.

²³⁹ Vgl. Huizing, 2002, S. 29.

²⁴⁰ Vgl. Foerster, 2007, S. 45f.

²⁴¹ Gadamer, 1972, S. 109.

der Frage nach dem Dasein oder Nichtsein Gottes in Verbindung gebracht werden könne.²⁴² Wird dieser Einwand ernst genommen, so kann man umgekehrt auch nicht ein Wiedererkennen explizit-christlicher Lebensform (christlicher Freiheit) aus der Wahrnehmung humanitärer Gesten folgern.

›Humanität‹ kann folglich nicht analog zu ›christlicher Freiheit‹ verwendet werden. Denn gegenüber der christlichen Freiheit ist die Funktion des Begriffs ›Humanität‹ nicht die eines Schulbeispiels innerhalb der theologischen Grammatik, an dem die Deklination aller übrigen Substantive desselben Stammtypus erlernt werden könnten.²⁴³ Christliches Wiedererkennen setzt also bereits ›kanonische‹ Grundkenntnis voraus.²⁴⁴ Demnach ist auch für die urchristlichen Schriftsteller der Glaube an Gott die Grundbedingung für das Glücken jenes theologisch-anthropologischen Wiedererkennens, das sich in ihren Schriften für glaubende Leser als Handeln in christlicher Freiheit ausdrückt.

In dieser Hinsicht kann Jesu Antwort für den Schriftgelehrten in der Rahmenhandlung des Samaritergleichnisses umfassender verstanden werden. Nach dessen Rezitation einer Passage aus dem שמע ישראל, das in der Fassung von Lk 10,27 mit dem Gebot der Nächstenliebe als Zusammenfassung der gesamten Tora gelesen werden kann,²⁴⁵ erwidert Jesus: ›tue das, und du wirst (für) dich leben‹. Das bedeutet: Tue das und du wirst im Sinne biblischer Anthropologie wahrhaft Mensch sein. So wirst du ganz dem Ebenbilde Gottes entsprechen. Auch an dieser Stelle ist von Lukas die eigenständige mediale Form des Futur von ζάω²⁴⁶ gewählt worden.

Auf diese Weise wirken sich die Möglichkeiten, die sich durch die Interpretation der medialen Formen des griechischen Verbs bieten, in ganz herausragender Weise auf die Bedeutung des Textes dieser Szene aus.²⁴⁷

Ich schlage dementsprechend – zum mindesten in Bezug auf das Gleichnis ›Vom barmherzigen Samariter‹ – eine Erweiterung zu Huizingas These der ›Verdichtung der alttestamentlichen Textmassen‹²⁴⁸ durch das literarische Porträt Jesu vor.²⁴⁹ Denn in diesem

²⁴² Vgl. Weischedel, 1998 I, S. 465ff; 491.

²⁴³ Vgl. Blumenberg, 1999, S. 159.

²⁴⁴ Vgl. Huizing, 1996a, S. 213; Wittgenstein, 2003, S. 22.

²⁴⁵ Vgl. Schürmann, 1993, S. 134. (Vgl. Dt 6,5; Lev 19,18.)

²⁴⁶ »τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ« (Lk 10,28)

²⁴⁷ Diese finden – in den von mir eingesehenen Kommentaren – nicht die ihnen entsprechende Beachtung. Durch die Wiedergabe des griechischen Mediums im deutschen Aktiv, wird jener Mehrwert nicht wahrgenommen, der im griechischen Text – sicherlich mit Bedacht – differenzierend dargestellt werden sollte (vgl. Bovon, 1996, S. 81ff; Kremer, 1988, S. 120ff; Schweizer, 1993, S. 120ff; Schürmann, 1993, S. 130ff.).

²⁴⁸ Gerade die ›Verdichtung der alttestamentlichen Textmassen‹ im Neuen Testament verkörpert ein intertextuelles Phänomen, das aus der produktiven Interpretationsleistung der frühchristlichen Autoren hervorgegangen ist.

Gleichnis stellt nicht ausschließlich die Kernhandlung die Besonderheit dar, sondern auch die Rahmenhandlung sowie die Verwendung des grammatikalischen Mediums. Demgegenüber erscheint das nach Huizing vom Leser hermeneutisch zu investierende Hineinknien des Samariters in den Staub, das ein Wiedererkennen des Schöpfungsmythos auslösen soll, besonders problematisch.²⁵⁰ Denn diese Geste ergibt sich ebenso wenig aus dem Text des Gleichnisses, wie dass sich Jesus selbst als handelnden Samariter verstanden wissen will (vgl. Lk 10,25-37).²⁵¹

Hingegen kann aufgrund der Einleitung des Gleichnisses gesagt werden: »Lukas, dem das Sichtbarmachen wichtig ist, lädt die Lesenden dazu ein, den Samariter mit der Nächstenliebe und Marta und Maria mit der Gottesliebe zu verbinden. [...] Der Evangelist kann sich als Theologe der Beziehungen weder eine Gebärde der Liebe gegen den Nächsten außerhalb der Liebe zu Gott vorstellen noch die liebende Verbundenheit mit Gott außerhalb eines gemeinschaftlichen Rahmens.«²⁵²

Die Rahmung des Samaritergleichnisses bietet dementsprechend eine verdichtete Form der Lehre Jesu Christi (gen. subj./gen. obj.), die über paulinische Tradition auf Lukas gekommen sein könnte. Hinsichtlich dieser Feststellung soll mein Zugang keine Antithese zur ›Ästhetischen Theologie‹ darstellen. Jedoch soll dadurch beim Geschäft der Phänomenologie im Sinne der ›freien Variation‹ ein weiterer Pflasterstein eingefügt werden in den Weg zum lebendigen Wort Gottes. Sofern wir in der Zeit überhaupt dazu befähigt sein sollten, ›(für) uns zu erkennen, wie wir erkannt sind‹.²⁵³

Der Tatsache eines Glaubenszeugnisses entsprechend, führt die lukanische Darstellung des Jesus von Nazareth zumindest ein klares christologisches Bekenntnis mit. Das bedeutet, die Evangelisten beschreiben das Leben Jesu Christi – ›ex eventu‹ – im Lichte des Glaubens an Kreuz und Auferstehung jener Zeugen, auf die sie sich berufen.²⁵⁴

Diese christliche ›Urreduktion‹ (vgl. Huizing, 1996a, S. 4.) ist materiale Inkarnation der christologischen (Re-) Lektüre der atl. Schriften. (Vgl. Schnelle, 2007, S. 154f.)

²⁴⁹ Huizing, 2002, S. 157.

²⁵⁰ Vgl. Huizing, 2004, S. 35.

²⁵¹ Die Interpretationsmöglichkeiten sind hier vielfältig. Der Möglichkeit »Jesus war selbst der gute ›Samariter‹, der vom Erbarmen überwältigt sich zu dem unter die Räuber Gefallenen herabbeugte (Lk 10,37)« (Betz, 1999, S. 74.) steht die Ansicht gegenüber »Jesus erzählt die Geschichte aus der Perspektive des unter die Räuber Gefallenen.« (Schnelle, 2007, S. 103.)

²⁵² Bovon, 1996, S. 82. Die Rahmung des Samaritergleichnisses könnte auch mit den folgenden Perikopen kombiniert werden: Lk 12,16-21; 15,11-32; 16,19-31.

²⁵³ »τότε δὲ ἐπιγινώσκει καὶ ἐπεγνώσθη.« (1Kor 13,12; Vgl. Luther, H., 1991.)

²⁵⁴ Vgl. Schnelle, 2007, S. 31; 44; 452.

»Grundlegend bleibt das Ostererlebnis, die Begegnung mit dem auferstandenen Christus [...] Diese Begegnung, die Ostervision, geht aller schriftgelehrten Reflexion voraus; sie ist ein Urdatum.«²⁵⁵ Huizing bemerkt dazu ebenfalls, die »urchristlichen Schriftsteller erstellen in der Spur des Paulus für die nachfolgenden Generationen literarische Porträts, die bei LeserInnen das Bekenntnis ›Jesus ist der Sohn Gottes‹ auslösen wollen.«²⁵⁶

Gerade Lukas entspricht der paulinischen Vorgabe. »Er will [...] für die Sache des Christentums werben, er wendet sich also an Außenstehende, aber nicht völlig Kenntnislose – denn ohne ein gewisses Vorverständnis von Judentum und Christentum wären seine Bücher unverständlich –, sondern an Sympathisanten und interessierte Nicht-Christen. Ihnen soll die Geschichtsdarstellung die den Ansprüchen des literarischen Gebildeten genügt, die Wahrheit des Christentums beweisen.«²⁵⁷

²⁵⁵ Betz, 1999, S. 114f.

²⁵⁶ Vgl. Huizing, 2000, S. 119.

²⁵⁷ Vielhauer, 1985, S. 405.

4. Die Inkarnation der Gesten Jesu

Ungeachtet der Aspekte, die bereits auf eine ›kerygmatheologische Bekenntnisherme-
neutik‹ seitens der urchristlichen Schriftsteller hinweisen,²⁵⁸ betont Huizing die Vorrang-
stellung der Sinnlichkeit, unter der Annahme einer inkarnierten ›Eindrucksform‹ bzw.
›Ausdrucksform‹ im literarischen Porträt der neutestamentlichen Evangelien.²⁵⁹ ›Ästheti-
sche Theologie‹ sei daher als Wahrnehmungsschule der Sinne zu verstehen, die vermitt-
le, wie die faszinierende Erscheinung des ›Vor-Augen-gemalten Christus‹ – der Autor
nennt das die ästhetische Evidenz oder Überzeugungsästhetik – in die Wiedergeburt der
Leser mündet.²⁶⁰

In diesem Sinne betont Huizing: »Gleichnisse und Entdeckungssituationen (und biblische
Texte, die diesem Muster entsprechend konzipiert sind) *schaffen* eine neue Wirklichkeit.
Diese neue Wirklichkeit hat sich in der Bildgestalt und Struktur der Szenen, die zusam-
men das Porträt Christi ausmachen, inkarniert« (S. 27.). Deshalb könne sich der Mensch
dieser gelingenden Gestalt von individuellem, unverwechselbarem Ausdruck letztendlich
im wohlverstandenen Eigeninteresse nicht entziehen (vgl. S. 45f.). Denn die »Gleichnis-
erzählungen des Jesus von Nazareth, seine Selbstpräsentationen also [...] und nicht die
testamentarische Rede« (S. 137.), seien jene Sprachform, die als die Mitte der Schrift
bezeichnet werden könne, »weil sich nämlich dort die Frage entscheidet, ob die Leser
(auch alle späten säkularen Leser) die Gottes-Sohn-Prädikation bejahen und durch den
Text wiedergeboren werden« (S. 137.). »Das gelingt nur, weil dieses Gesicht Sie als Le-
serInnen wirklich meint. (Dieses ›meinen‹ unterscheidet den biblisch inkarnierten Gott
von jedem unpersönlichen Absoluten.)« (S. 234.)

4.1 Die Wurzeln des Inkarnationstopos

Obgleich die ›Ästhetische Theologie‹ beim literarischen Porträt der neutestamentlichen
Gleichnisse ansetzt, sind die Wurzeln für das Verständnis Jesu als ›charismatischen Hei-
ligen‹ (Huizing), dessen Charisma auf überzeugenden Gesten der ›Humanität‹ grün-
det,²⁶¹ nicht im Neuen Testament angelegt.²⁶² Darauf verweist bereits die These von der

²⁵⁸ Vgl. Huizing, 2000, S. 123.

²⁵⁹ Vgl. Huizing, 2004, S. 54.

²⁶⁰ Vgl. Huizing, 2000, S. 22f; 119. Die folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf denselben Band.

²⁶¹ Ich beschränke mich in meiner Arbeit auf den Begriff ›Humanität‹. Huizing verwendet in seiner Theorie jedoch
auch andere Termini – beispielsweise ›Offenheit‹ und ›Solidarität‹ (vgl. Huizing, 2002, 135.) oder ›Zuwendung‹

»Verdichtung der alttestamentlichen Textmassen im Modus der Schrifterfüllung«. ²⁶³ Das heißt, der Zugang zum Menschen Jesus und die Antwort auf die Frage, wie sich sein Menschsein auf den so genannten ›buchgestützten religiösen Humanismus‹ ausgewirkt hat, erschließt sich zuerst vom Alten Testament her.

Auch für das alttestamentliche Israel war es zu jeder Zeit von zentraler Bedeutung, Gott als den in die Geschichte Einwirkenden zu beschreiben. Doch selbst wenn Gott als Schöpfer der ›Enden der Erde‹ (Jes 40,28) geglaubt wurde, trat er nie aus der Geschichte der Menschen in der Welt heraus. Nie wurde Gott als unhistorisch Transzendenter verstanden, sondern als mit den Menschen in der Welt und damit mitten im menschlichen Leben anwesend (Jes 6,1-5; Hos 11,9). Eine Art der Inkarnationshermeneutik spielt demnach bereits für das Alte Testament eine Rolle. ²⁶⁴

Aufgrund häufiger Bedrückungen, denen Israel im Laufe seiner Geschichte immer wieder ausgesetzt war, kam es insbesondere bis zur Zeit des ›späten, vorchristlichen Judentums‹ zu zwei bemerkenswerten literarischen (Weiter-)Entwicklungen: der weisheitlichen und der apokalyptischen Literatur. Dabei drückt sich gerade in der Apokalyptik eine fortschreitende Hoffnung auf Erlösung und Erneuerung aus. Es war sozusagen der Wunsch nach einer Neu-Schöpfung. Dieser Wunsch begründete sich aus der offensichtlichen Unfähigkeit des Menschen (bzw. Israels), jene qualitative Ausprägung menschlichen Daseins zu verwirklichen, die ihm von Gott zugesandt worden war. Weshalb die Idee Gewicht gewann, nur Gott könne durch sein spektakuläres Eingreifen die Dinge wieder aufrichten und Gerechtigkeit auf Erden durchsetzen. ²⁶⁵ Ulrich Mauser bemerkt hinsichtlich dieses Strebens: »Die Anthropomorphismen des Alten Testaments sind Anzeigen eines Gottes, der dem Menschlichen nicht fremd ist, sondern in Teilnahme an der Geschichte des Menschen sich Menschliches zugesellt. [...] Das zur Umschreibung des Christusgeschehens verwendete lateinische Wort *incarnatio* läßt sich [...] als lateinische Übersetzung der griechischen Wendung ›en morphe anthropou‹ auffassen: Der alttestamentliche Gott ›en morphe anthropou‹ ist die Ankündigung des *Deus incarnatus*.« ²⁶⁶ Die Menschwerdung Gottes ist folglich in Israels Glauben grundgelegt, »zwar nicht im Sinne messia-

(vgl. Huizing, 2000, S. 212.). Diese können aufgrund ihres universell-gesellschaftlichen Bedeutungshorizonts jedoch analog zu ›Humanität‹ gelesen werden.

²⁶² Vgl. Huizing, 2002, S. 33f.; Huizing, 2000, S. 196ff.

²⁶³ Vgl. Huizing, 2002, S. 157.

²⁶⁴ Vgl. Pollard, 1982, S. 25; 31; 35.

²⁶⁵ Vgl. A.a.O. S. 37.

²⁶⁶ Mauser, 1971, S. 17.

nischer Weissagung, sondern, viel tiefer verwurzelt, in der Struktur des Verständnisses von Gott und seinem menschlichen Boten«. ²⁶⁷

Wenn nun der alttestamentliche Gott ›en morphe anthropou‹ auf den ›Deus incarnatus‹ des Neuen Testaments verweist, dann kann die Darstellung Gottes im Alten Testament ebenfalls als literarisches Porträt, also ebenfalls als literarische Inkarnation bezeichnet werden. Eine Lokalisierung der Mitte der Schrift, wie sie Klaas Huizing betont, erscheint unter diesem Gesichtspunkt zumindest fragwürdig. ²⁶⁸

Rudolf Bultmann stellt dementsprechend fest: »Ein Neues liegt in Jesu Religion nicht vor, sondern das Gleiche, wie bei den alttestamentlichen Propheten. So ist er der Abschluß, die Krönung vielleicht, einer Entwicklung, die im Alten Testament anhebt. Was im Neuen Testament darüber hinausgeht, die Eschatologie und Christologie der Gemeinde, die Rechtfertigungslehre des Paulus usw., ist eine gefährliche Verschleierung des Wesentlichen; [...] Reifere Einsicht muß diese Verkleidung wieder abstreifen, damit das Wesentliche rein heraustritt.« ²⁶⁹

Jedoch hält Bultmann auch fest, dass die Suche nach dem ethischen Monotheismus, der bereits im Alten Testament um seine Durchsetzung ringt, in eigentümliche Schwierigkeiten gerät, sofern die Gottheit Christi, die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch das Kreuz Christi, von dem Anbruch des neuen Äon und dergleichen als verschleierte Mythologie interpretiert werden. Denn wenn alle neutestamentlichen Lehren kritisch auf die Verkündigung Jesu reduziert würden, müsste das meiste, was Paulus und Johannes sagen, eliminiert werden, wodurch sich das befremdliche Faktum offen lege, dass Paulus und Johannes die Verkündigung durch Jesus so gut wie gar nicht wiederholen. ²⁷⁰

Wie bereits dargestellt, kann aber gerade der Verkündigung Jesu in den Evangelien eine Nähe zur paulinischen Christusverkündigung – und nicht zuletzt durch diese auch zum Alten Testament – zugesprochen werden. Weshalb sollte sich also das ›religiöse Drama des Wiedererkennens‹ einem ›säkularen Leser‹ idealtypisch über ›autonome Miniaturdramen‹, also die neutestamentlichen Gleichnisse vermitteln? ²⁷¹ Wodurch begründet sich die Autonomie der Gleichnisse, wenn die Grundlage der »Prädikation ›Jesus ist der Sohn Gottes = Christus‹« ²⁷² sowohl an der ›Verdichtung alttestamentlicher Textmassen‹ als auch an der paulinischen Rede vom Christus gebunden bleibt?

²⁶⁷ A.a.O. S. 116.

²⁶⁸ Vgl. Huizing, 2000, S. 137.

²⁶⁹ Bultmann, 1964a, S. 315; Vgl. Bultmann, 1985, S. 16.

²⁷⁰ Vgl. Bultmann, 1964b, S. 190f; Bultmann, 1964a, S. 314f.

²⁷¹ Vgl. Huizing, 2000, S. 137; Huizing, 2002, S. 30.

²⁷² Huizing, 2000, S. 123.

Um dieses Problem zu lösen, weist Huizing auf die überzeugende ästhetische Wirkung der in den Gleichnissen literarisch inkarnierten humanitären Gesten Jesu hin.

4.2 Inkarnation bei Klaas Huizing

Bis in jüngste Zeit lehnte sich der Gebrauch des Begriffs Inkarnation auch in der Religionswissenschaft vor allem an die im Christentum geltenden Vorstellungen an. Damit werden unter Fleischwerdung die Leib-Seele-Polarität, die Konzeptualisierung der Beziehung zwischen Gott und Welt, die Begriffe von Individuum und Person sowie die religiöse Begründung von Autorität zusammen gesehen. Darüber hinaus können aber auch sehr verschiedene Modalitäten von ›Verkörperung‹ oder ›Gestaltwerdung‹ als Inkarnation bezeichnet werden; beispielsweise jede Form von Erscheinung des Göttlichen in einem physischen Körper.²⁷³

Klaas Huizing setzt bei seiner ästhetisch geleiteten Theologie offensichtlich auf diese (religionswissenschaftliche) Möglichkeit der begrifflichen Weite, wenn er sagt: »Die *Heilige Schrift* hat ein Gesicht, das Leser orientiert und zugleich deren Körperschema neu justiert. Das theologische Schlüsselwort lautet hier *Inkarnation*: die Textkörperwerdung. Christus hat sich im Text inkarniert.«²⁷⁴

Auf die angesprochenen verschiedenen Modalitäten von ›Verkörperung‹ oder ›Gestaltwerdung‹ bezogen, bedeutet das, Christus (das Göttliche) erscheint über den physischen Körper des biblischen Textes, also durch ein materiales Artefakt, das in Form von Druckerschwärze auf Papier begegnet. Man könnte dies in Umkehrung von Joh 1,14 nahezu so formulieren: Und das Fleisch ward geschriebene Worte und wohnt unter uns. Huizing bemerkt dazu: »Ein literarisches Porträt [...] überträgt und verdichtet die reale körperliche Lebens-Gestalt in eine Schriftgestalt, die eine Nähe und Empfindsamkeit imaginiert, die auf die Sinnlichkeit einen stimulierenden Eindruck und gestaltbildenden Druck erzeugt.«²⁷⁵

Dabei sind jedoch zumindest zwei Aspekte wichtig. Erstens ist der Auferstandene des Glaubens, nicht (mehr!) mit dem Wort $\sigma\alpha\rho\chi$ fassbar und zweitens ist die Heilige Schrift, die wir gewohnheitsgemäß auch als ›Wort Gottes‹ bezeichnen, nicht mit dem gleich zu setzen, was der Logos beispielsweise im Johannesevangelium umfasst.

²⁷³ Vgl. Burger, 2001, S. 139.

²⁷⁴ Huizing, 2000, S. 103.

²⁷⁵ A.a.O. S. 141.

Dennoch sieht Huizing durch die inkarnierten Gesten der Humanität Jesu die Grundlage für einen ›stimulierenden Eindruck‹ und ›gestaltbildenden Druck‹ bei den Lesern gegeben, der letztendlich in ihre Wiedergeburt münden soll.

4.2.1 Humanität als Merkmal christlicher Inkarnation

»Colin stand vor dem Altar. Er hob die Augen: Vor ihm hing Jesus an seinem Kreuz, das an der Wand befestigt war. Er schien sich zu langweilen, und Colin fragte ihn: ›Warum ist Chloé gestorben?‹ ›Dafür bin ich in keiner Weise verantwortlich‹, sagte Jesus. ›Wollen wir nicht von etwas anderem reden?‹ ›Wer ist denn dafür verantwortlich?‹ fragte Colin [...] ›Wir jedenfalls nicht‹, sagte Jesus.«²⁷⁶

Mit diesem Zitat startet Klaas Huizing in der ›Ästhetischen Theologie‹ seine Ausführungen über den Inkarnationstopos. Die Worte des Autors Boris Vian sollen beschreiben, »wie wenig dieser dort am Kreuz gefangene Jesus heute noch begeistert und Eindruck macht«.²⁷⁷ Unter Heranziehung eines literarischen Werks, das um die Mitte des 20. Jahrhunderts entstanden ist, versucht Huizing damit einen von ihm auch gegenwärtig wahrgenommenen Zeitgeist zu beschreiben. »Auch Jesus ist vom Tod der Gefühlskälte bedroht«.²⁷⁸

Dem von Vian vor Augen gemalten Christus fehlt es aber nicht nur an einer universellen Qualität von ›Humanität‹. Sondern er lässt vielmehr das vermissen, was T. E. Pollard differenzierend zum Wort ›humanity‹ als ›humanness‹ bezeichnet. »I want to try to avoid the ambiguity of the word ›humanity‹, which may mean a universal (the whole human race) or abstract quality.«²⁷⁹ Das Wort ›humanness‹ soll also den Fokus darauf lenken, was der Mensch nach christlichem Verständnis ist – oder vielmehr – was der Mensch gemäß biblischer Anthropologie zu sein bestimmt ist. Es beschreibt die Fähigkeit, das zu werden, was nach christlichem Verständnis ›truly, fully, authentically human‹ ist.²⁸⁰ Folgt man Huizings Theorie, so soll sich diese besondere ›humanness‹ dem Leser bereits im Zuge der erstmaligen Gleichnislektüre vollständig phänomenologisch erschließen bzw. ›einbilden‹.²⁸¹ Colin – wie auch alle anderen Menschen – müsste folglich den Kopf nur ein Stück senken und den Blick auf jenes Buch richten, das stets unter dem Kreuz auf den Altären liegt. Denn dort träfe man »vielleicht – auf einen ungleich vitaleren Jesus.

²⁷⁶ Vian, Boris, in: Huizing, 2000, S. 97f.

²⁷⁷ Huizing, 2000, S. 98.

²⁷⁸ A.a.O. S. 98.

²⁷⁹ Vgl. Pollard, 1982, S. 9; Zitat, S. 21.

²⁸⁰ Vgl. A.a.O. S. 21.

²⁸¹ Vgl. Huizing, 2000, S. 23; Huizing, 2004, S. 54.

Dort hinein nämlich hat er sich *inkarniert*, ist er auferstanden im Fleisch der Geschichten und ganz real in der Lektüre präsent«. ²⁸²

Dabei versäumt es Huizing jedoch differenzierend anzumerken, dass man die humanitären Gesten in den Gleichnissen Jesu nicht einfach als exklusiv christliche Gesten beschreiben kann. Hinsichtlich der Annahme eines Wunsches nach Lebensänderung, wie ihn Huizing bei Lesern ›großer Kunst‹ selbstverständlich annimmt, ist das überaus wichtig. Denn Affekte können einen Rezipienten in alle möglichen Richtungen bewegen. ²⁸³

Das Wiedererkennen eines ›buchgestützten religiösen Humanismus‹ ²⁸⁴ muss den Wunsch nach Lebensänderung aber nicht notwendig in Richtung christlicher Anthropologie befördern. Als Beispiel für einen alternativen Zugang trotz übereinstimmender humanitärer Grundannahmen sei hier auf den Buddhismus verwiesen. Auch der Buddha erkannte in Auseinandersetzung mit Alter, Krankheit und Tod die Sinnlosigkeit seines bisherigen Lebens und den Wunsch nach Lebensänderung. ²⁸⁵ Dementsprechend kann die Attraktion der ›Humanität‹ einen Rezipienten zu ganz unterschiedlichen anthropologischen Konzepten führen. »Die Dharma-Praxis verlangt den Mut, uns mit unserem Menschsein zu konfrontieren. Soll unser Handeln von dem ausgehen, was wirklich zählt im Leben, dann ist kein Platz für Dogmatismus und Winkelzüge.« Sie »verlangt damit ein Ethos des Einfühlens anstelle einer Metaphysik von Furcht und Hoffnung.« ²⁸⁶

Das heißt, im Zusammenhang mit den Faktoren Erkennen und Verstehen macht sich in der Ästhetischen Theologie eine spezifische Form des hermeneutischen Zirkels bemerkbar. Denn die Rezeptionsvoraussetzung, die von Klaas Huizing bei ›säkularen‹ Lesern angenommen wird, baut auch unter dem Stichwort ›Humanität‹ als ›kerygmatheologische Bekenntnishermeneutik‹ bereits auf eine konkrete Form des Verstandenhabens auf. ²⁸⁷ Aristoteles sagt in der ›Nikomachischen Ethik‹ dahingehend: »Wir dürfen dabei nicht den Unterschied übersehen zwischen einer Darstellung, die von Grundgegebenheiten ausgeht und einer anderen, die an sie heranführt. So pflegte z. B. auch Platon sehr richtig die Frage zu stellen und zu forschen, ob der Weg von den Grundgegebenheiten her oder zu ihnen hin verlaufe – wie im Stadion von den Preisrichtern zur Wendemarke

²⁸² Vgl. Huizing, 2000, S. 98.

²⁸³ Vgl. A.a.O. 161.

²⁸⁴ Vgl. Huizing, 2002, S. 95.

²⁸⁵ Vgl. Der Brockhaus, 2004b, S. 103.

²⁸⁶ Batchelor, 2003, S. 52; Vgl. Huizing, 2000, S. 24; 202ff; 289.

²⁸⁷ Vgl. Körtner, 2006, S. 60.

oder von dieser zurück. Man muß nämlich anfangen bei dem Bekannten. Dieses ist aber zweifach: bekannt für uns und bekannt schlechthin.«²⁸⁸

Mit dem Philosophen Gianni Vattimo lässt sich dazu anfügen: »Niemand von uns in unserer abendländischen Kultur – und vielleicht in jeder Kultur – fängt in der Frage des religiösen Glaubens bei Null an. Die Beziehung zum Heiligen, zu Gott, zu den letzten Gründen der Existenz, die im allgemeinen Gegenstand der Religion sind [...], erleben wir alle als das Wiederauftauchen eines Kerns von Bewußtseinsinhalten, den wir vergessen hatten: beiseite gelegt, begraben in einer nicht exakt als ›unbewußt‹ zu bezeichnenden Region unseres Geistes«. ²⁸⁹ Aus diesem Grund müsse man in einem viel umfassenderen Sinne von christlichem Erbe sprechen. »Es betrifft ganz allgemein unsere Kultur, die das, was sie ist, auch und vor allem dadurch geworden ist, dass sie von der christlichen Botschaft – oder allgemeiner: durch die biblische Offenbarung (Altes und Neues Testament) – zutiefst ›durchgearbeitet‹ und gestaltet ist«. ²⁹⁰

Dieser Feststellung muss aber hinzugefügt werden, dass in der gegenwärtigen Welt nicht mehr so einfach zu erheben ist, was unter ›unserer abendländischen Kultur‹ zu verstehen ist. Denn neben der neuzeitlichen Skepsis, die an der Existenz und Wirkmächtigkeit Gottes zweifelt, gibt es im ›(spät-/post-)modernen Pluralismus‹ ebenso die Erscheinung synkretistischer Religion ohne Gott sowie neue Formen des Polytheismus. ›Unsere abendländische Kultur‹ ist demnach sowohl durch ein neues Interesse an Religion als auch durch einen massenhaften Gewohnheitsatheismus gekennzeichnet. »Theologische Hermeneutik kann daher nicht mehr wie selbstverständlich davon ausgehen, daß der biblische Gott zumindest im Modus einer offenen und offengehaltenen Frage präsent ist«. ²⁹¹

Huizingas pragmatisches Wiedererkennen anhand des literarischen Porträts Jesu in den Gleichnissen ist jedenfalls ein explizit christlich motiviertes Wiedererkennen aufgrund der Annahme eines im umfassenden Sinne wirksamen christlichen Erbes, wie es Vattimo beschreibt. Ein Hermeneutikkonzept, das den ›Verstehensbedingungen der Spätmoderne‹ entsprechen soll, ²⁹² kann jedoch nicht mehr von der Voraussetzung des christlichen Erbes in einem umfassenden, allgemein gültigen Sinn bzw. von einer homogenen ›abendländischen Kultur‹ ausgehen.

²⁸⁸ Aristoteles, 1997, S. 8f. [1095a 8 – 1095b 19]

²⁸⁹ Vattimo, 1997, S. 8f.

²⁹⁰ A.a.O. S. 25.

²⁹¹ Körtner, 2006, S. 172.

²⁹² Vgl. Huizing, 2000, S. 15f.

Dementsprechend stellt die Bezeichnung ›säkularer Leser‹ in der ›Ästhetischen Theologie‹ lediglich eine Nullniveaufiktion dar.²⁹³ Das heißt, ›säkularer Leser‹ bezeichnet einen ausreichend unterrichteten Leser, der dem Textmechanismus eines neutestamentlichen Gleichnisses selbst in seiner ›autonomen‹ Form als ›Miniatordrama‹ gewachsen ist und auf dieser Grundlage seinen ›Modell-Leser‹ formen kann.²⁹⁴ Denn nach Hans Blumenberg gilt es zu beachten, dass »die Evidenz einer phänomenologischen Beschreibung von ›Erfahrung‹ [...] nicht vom Nullniveau aus realisiert werden *kann*, allenfalls von Nullniveaufiktionen her sich zu ›rationalisieren‹ vermag.«²⁹⁵

Auch das ›Zum-Glauben-Kommen‹ hat mit der Aneignung von sprachlichen Fertigkeiten, also mit der Aneignung des Symbolsystems einer bestimmten Religion zu tun.²⁹⁶ Und ob es einem ›säkularen, also nicht christlich primärsozialisierten Leser‹,²⁹⁷ wirklich gelingt, den christlichen Glauben aus der ›Humanität‹ im literarischen Porträt des Jesus von Nazareth zu erfahren, dass erscheint begründeterweise fraglich.

Demgegenüber sind die von Huizing (konkret) angesprochenen ›säkularen Leser‹ eher Personen, für die der ›Gegenstand‹ der Theologie die Null-Grenze längst überschritten hat. Das bedeutet, ›Jesus Christus‹ ist als Gewesenes ein Entferntes. Dieses Entfernte ist ›säkularen Lesern‹ als ein der Erlebnissphäre entschwundener Gegenstand möglicherweise egal. Doch egal bedeutet auch, dass dieser Gegenstand den von Huizing angesprochenen Lesern keineswegs unbekannt ist.

Mit Setzung der Bezeichnung ›säkularer Leser‹ bedient sich die ›Ästhetische Theologie‹ also eines interessanten Kunstgriffes. Denn sie zielt dabei auf ›Restintentionen‹ der Erinnerung, die aus der pragmatischen Herangehensweise an die ›Humanität‹ Jesu in den Porträts der neutestamentlichen Gleichnisse den Glauben ermöglichen sollen.

Doch dabei zeigt sich ein weiterer Widerspruch zwischen der phänomenologischen Methode aus philosophischer Sicht und den Möglichkeiten heutiger theologischer Ästhetik. Denn wendet man Phänomenologie nach philosophischer Methode auf theologische Ästhetik an, so kann hinsichtlich des ›entschwundene Gegenstands‹ der Theologie bzw. des christlichen Glaubens nur in jenen ὑπέρτατοι eine ›Restintention‹ angenommen werden, die auf ein leibhaftiges Erlebnis mit dem Logos aus Selbstgebung zurückblicken konnten. Nur aufgrund leibhaftigen Erlebens kann ein Gegenstand beim Subjekt seiner

²⁹³ Vgl. Blumenberg, 2002, S. 25.

²⁹⁴ Vgl. Huizing, 2000, S. 138.

²⁹⁵ Blumenberg, 2002, S. 25.

²⁹⁶ Vgl. Lindbeck, 1994, S. 58.

²⁹⁷ Huizing, 2000, S. 288.

gewesenen Erfahrung – außerhalb des Ortes seiner sensorischen Erfahrung – einen sensorischen Rest bewahren.²⁹⁸

Heutige Rezipienten der literarischen Porträts Jesu können dagegen auf jene ›Restintentionen‹ nicht mehr zurückgreifen, über welche die unmittelbaren ὑπηρέται noch verfügten. Ihre zuverlässigen Reste stammen – wenn überhaupt – von Beschreibungen, also bereits aus ›Übersetzungen‹ von sensorischen Resten, wie sie ausschließlich aus der Bibel bezogen werden können. Dabei muss aber »gegenwärtig gehalten werden, daß die Beschreibung etwas Zusätzliches zur Anschauung ist [...] Sie dient zur Verbreitung, nicht der Stiftung der Phänomenologie.«²⁹⁹ Es ist in diesem Kontext auch nicht hilfreich, wenn Huizing die Porträts der Gleichnisse kurzerhand zu Selbstporträts erklärt. Da sich trotz dieser vermeintlichen Dynamisierung der nach Huizing autonomen (!) Miniaturdramen³⁰⁰ kein phänomenologischer Mehrwert erreichen lässt. Denn gemäß Husserls phänomenologischer Methode ist zu beachten: »Alles, was nicht absolute Impression ist, ist modifizierte, und zwar nicht quantitativ degenerierte, invirulente, sondern *spezifisch* modifizierte: Bild, Erinnerung, Phantasie, Wunsch.«³⁰¹ Als modifizierte Impression bleibt das Porträt (bzw. das Bild) zwar noch immer Impression. Aber auf die Terminologie Husserls zurückgreifend, kann gesagt werden: Sogar unter Inanspruchnahme einer ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹ kann ein Selbstporträt phänomenologisch nicht als ›absolute Impression‹ oder ›Urimpression‹ bestimmt werden. Auch ein Selbstporträt bleibt Bild und damit modifizierte Impression. Deshalb kann auch eine ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹ nichts vorantreiben, was nicht selbst gebend als Phänomen erscheint.³⁰² Schriftgestalt ist aber immer ›relative Impression‹ zur ›absoluten Impression‹ der Lebensgestalt.³⁰³

In Anbetracht dessen ist es mehr als zweifelhaft, ob aufgrund der humanitären Gesten im Gleichnis ›Vom barmherzigen Samariter‹ und der vom (post)modernen, ›säkularen Leser‹ zu investierenden Geste des Hineinkniens in den Staub der Schöpfungsmythos des Alten Testaments, und daraus das eigene Menschsein sowie der Mitmensch als Mensch wieder erkannt werden kann.³⁰⁴ Vielmehr muss angenommen werden, dass Wiedererkennen dem ›späten Leser‹ nur möglich ist, wenn er bereits teilhat »an der Ü-

²⁹⁸ Vgl. Blumenberg, 2002, S. 75ff.

²⁹⁹ A.a.O. S. 88.

³⁰⁰ Vgl. Huizing, 2002, S. 30.

³⁰¹ Blumenberg, 2002, S. 93.

³⁰² Vgl. A.a.O. S. 108f.

³⁰³ Vgl. Huizing, 2000, S. 141.

³⁰⁴ Vgl. Huizing, 2004, S. 35.

berschau des Gesamtzusammenhanges dieser wundervollen Geistesgeschichte Israels, seines Profetentumes und seiner Religion und des Auftretens Christi in diesem Zusammenhange, und anderseits an dem Totale der Gesamt-Lebensführung und -Leistung Christi selber.«³⁰⁵ Denn Menschen die wieder erkennen, bezeugen nichts anderes als die selbständige Wirkung der Eindrücke der evangelischen Geschichte und ihrer Hauptpersonen nach der Kategorie des Heiligen selber. »Denn sie sind uns möglich auch [...] aus eigener Divination.«³⁰⁶ Vorausgesetzt man kennt diese Geschichte.

Ganz beiläufig stellt sich hier aber noch eine weitere Frage. Wodurch erweist sich literarische Kunst eigentlich als ›große Kunst‹, sodass von ihr der Wunsch nach Lebensänderung ausgelöst werden könnte? Möglicherweise aufgrund des Nobelpreises für Literatur? Dann hätten Winston Churchill (1953), Günter Grass (1999), Elfriede Jelinek (2004) und Bertrand Russell (1950) eine unbestreitbare, große, literarisch-künstlerische Gemeinsamkeit.³⁰⁷ Ihre Schriften müssten in allen Lesern demnach zwingend den Wunsch auslösen können, das eigene Leben zu ändern.

Oder erweist sich große Kunst (quasi demokratisch) anhand von Bestsellerlisten, also durch den Verbreitungsgrad?

Auch diese Frage kann nur aus dem subjektiven ›Befinden‹ eines Rezipienten, also in rezeptionsästhetischer Richtung beantwortet werden.

4.2.2 Jesus als human handelnder Heiliger

Die bekannte Formel des ›mysterium tremendum et fascinans‹ (Rudolf Otto) wird in der ›Ästhetischen Theologie‹ achtsam umgangen. Für Huizing passt dieser »in der Religionsphänomenologie [...] äußerst beliebte und erfolgreiche Begriff des Heiligen [...] nicht zum Bild des biblischen Jesus Christus«.³⁰⁸ Weil Jesus »begründete sein Charisma durch überzeugende Gesten der Humanität, genauer: der Kreatürlichkeit, nicht durch auktoriale Gesten. Jesus ist ein schwacher, stigmatisierter und durchaus auch ironischer Heiliger.«³⁰⁹

Das heißt, durch die Hervorhebung von humanitären Gesten wird eine klare Abgrenzung zu Rudolf Ottos Definition des Heiligen vollzogen.³¹⁰ Ansonsten könnte dieses dialektische Aspektpaar, das Tremor und Faszinieren im Menschen nebeneinander

³⁰⁵ Otto, 1926, S. 212.

³⁰⁶ A.a.O. S. 217.

³⁰⁷ Vgl. URL: <http://www.nobelpreis.org./literatur.html> [15. 10. 2008].

³⁰⁸ Huizing, 2002, S. 33.

³⁰⁹ Huizing, 2002, S. 33f; Vgl. Huizing, 2004, S. 90; Huizing, 2000, S. 196ff.

³¹⁰ Vgl. Huizing, 2000, S. 219.

betont, eben jene Zielgruppe (›säkulare Leser‹) verschrecken und spontan auf Oppositionskurs bringen, auf die Huizing sein Programm ausgerichtet hat.³¹¹ Denn gerade unter diesem Aspektpaar wird fühlbar, »daß das, was vom rein natürlichen, menschlichen Standpunkt aus als das Heilige bezeichnet wird, der Gewalt zutiefst verwandt ist«. ³¹² Und gerade diesen Aspekt des Heiligen will eine ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹, wie sie in der ›Ästhetischen Theologie‹ dargelegt wird, nicht hervorbringen. Wie sollte sie sonst einen Leser ansprechen, »der mit traditionellen religiösen Bildwelten wenig und zumeist wenig Positives verbindet, einen Leser, der etwa die Rede von Gesetz und Höllenqualen sofort als Instrument der Gewissensokkupation enttarnt.« ³¹³

Aus diesem Grund entwickelt Huizing ein anderes Verständnis des Heiligen. Während Rudolf Otto von ›Divination‹ spricht und ›das Heilige in der Erscheinung‹ nicht konkret zu fassen versucht, ³¹⁴ stellt Klaas Huizing ›heilig‹ ganz konkret und personell auf das Menschsein Jesu ab. So treffen Leser in der ›Ästhetischen Theologie‹ auf ›den Heiligen in Erscheinung‹. Es handelt sich dabei um die Begegnung mit dem »Urcharismatiker [...] Jesus, der seine Heiligkeit als empfindsamer Meister der Situation unter Beweis stellt«. ³¹⁵ Problematisch ist dabei jedoch, dass die Bezeichnung ›Heiliger‹ Jesus Christus auf das reine Menschsein des Jesus von Nazareth zurückwirft.

Jesus begegnet damit zwar in besonderer Weise als Vorbild, Lehrer, Bekenner und auch Märtyrer seines Glaubens. Sein Wesen wird damit aber gleichzeitig determiniert. Er ist nach dieser Lesart darauf beschränkt, ein Heiliger – neben anderen – zu sein. ³¹⁶ Analysiert man also Huizings Angaben näher, so inkarnierte sich im Text der Gleichnisse nicht der Christus – nach René Girard das Beispiel eines opferfähigen Königs –, der in weiterer Folge dazu bestimmt ist, im Eschaton über die Menschen Gericht zu halten. ³¹⁷ Sondern der im Text der Gleichnisse inkarnierte Jesus konzentriert sich als ›Meister der Situation‹ auf die Offenbarung von Strategien und Wegen für ein gelingendes Leben, wobei nicht zeitgemäße Aspekte des Jesusbildes in den Hintergrund treten. ³¹⁸

Ungeachtet der begründeten Theorie des Literaturwissenschaftlers Girard stellt sich der von Klaas Huizing vor Augen gemalte Jesus kategorisch gegen jede Art der Kommunika-

³¹¹ Vgl. A.a.O. S. 161.

³¹² Vattimo, 1997, S. 30.

³¹³ Huizing, 2000, S. 161.

³¹⁴ Otto, 1926, S. 186f; 195; 200f; 211ff.

³¹⁵ Huizing, 2000, S. 161.

³¹⁶ Vgl. Der Brockhaus, 2004b, S. 236.

³¹⁷ Vgl. Girard, 1987, S. 25; Schnelle, 2007, S. 112ff; 225-232. (Vgl. Lk 11,29ff; Joh 12,48ff.)

³¹⁸ Vgl. Schnelle, 2007, S. 52.

tion mit der Gewalt. Dieser Aspekt kann aber nicht dadurch überwunden werden, indem das Mysterium des unschuldigen Leidens des Gerechten einfach ausgeblendet wird. Denn eben auf diese Weise hat es auf Golgatha die Lösung für die Verfangenheit des Menschen gegeben. »Die Lösung lag aber, wie wir sahen, ganz im Irrationalen und war doch eine Lösung.«³¹⁹

Dieses systematische Ausblenden birgt enorme theologische Probleme. Denn durch seine Charakterisierung als ›schwachen, stigmatisierten und ironischen Heiligen‹ wird Jesus in Opposition zu elementaren Teilen seiner eigenen Geschichte gestellt. Der Jesus der ›Ästhetischen Theologie‹ beschränkt sich also darauf, gegen sämtliche Übel, die Gewalt in einer Gesellschaft auslösen kann, aufzutreten. Und er tut dies nach Huizing – auch für den heutigen Leser vernehmbar – indem er sich als Mensch wahrnehmbar macht und klar vom Rachedgedanken distanziert, der in der Opfertheorie nach Girard eine elementare Rolle spielt.³²⁰ Der Vollständigkeit halber muss in diesem Zusammenhang aber doch auf die gewaltvollen Zornesausbrüche Jesu verwiesen werden, die sich besonders dann äußerten, wenn er Ereignisse als dem Heiligen nicht entsprechend erachtete. Dabei zeigte er sich keineswegs als schwacher Heiliger.³²¹ Womit Girards Feststellung von neuem an Gewicht gewinnen.

Grundsätzlich kann in der ›Ästhetischen Theologie‹ demnach das Bestreben festgestellt werden, die Kategorie des Heiligen zu entkeimen. Der ›Heilige in Erscheinung‹, wie ihn Huizing vor Augen malt, ist kein ›mysterium tremendum et fascinans‹.³²² Damit ist der im Text der Gleichnisse vorfindbare Jesus eindeutig von jenem souveränen und unabhängigen Organ unterschieden, das nach Girard an die Stelle der geschädigten Partei tritt und sich die Rache vorbehält.³²³ Anhand des nach Huizing im Text der Gleichnisse inkarnierten Jesus ist die »Beschreibung des ›Heiligen in Erscheinung‹ mit dem Stichwort *tremendum* phänomen- und textunangemessen [...] an der *natürlichen Idee des Heiligen*.«³²⁴

Der Jesus, wie er in der ›Ästhetischen Theologie‹ gezeichnet wird, kann deshalb nicht als ›opferfähig‹ im Sinne der Theorie von Girard bezeichnet werden, weil er das wahrhaf-

³¹⁹ Otto, 1926, S. 216.

³²⁰ Vgl. Girard, 1987, S. 28ff. (Vgl. Mt 5,38ff; Lk 6,27ff.)

³²¹ »Und Jesus ging in den Tempel hinein und trieb heraus alle Verkäufer und Käufer im Tempel und stieß die Tische der Geldwechsler um und die Stände der Taubenhändler und sprach zu ihnen: Es steht geschrieben: ›Mein Haus soll ein Bethaus heißen‹; ihr aber macht eine Räuberhöhle daraus.« (Mt 21,12f; Vgl. Mk 11,15ff; Lk 19,45f; Jer 7,8ff.)

³²² Vgl. Huizing, 2000, S. 23.

³²³ Vgl. Girard, 1987, S. 32. (Vgl. Dt 32,35. 43.)

³²⁴ Huizing, 2000, S. 219.

te, vollkommene, authentisch menschliche Leben verkörpert. Nach Huizing ist eben das die ›ästhetische Evidenz‹, die zur Wiedergeburt der Leser führen soll.³²⁵ Hingegen muss nach Girard ein ›opferfähiges‹ Wesen denjenigen wohl gleichen, an deren Stelle es tritt. »Aber diese Ähnlichkeit darf nicht schlicht und einfach bis zur Verschmelzung gehen, sie darf nicht auf eine katastrophale Verwechslung hinauslaufen.«³²⁶

Der universelle Begriff ›Humanität‹ läuft jedoch geradewegs auf diese Möglichkeit der Verwechslung hinaus. Trotzdem versucht Huizing auf diese Weise das Phänomen des Heiligen (Neutrum!) nach Otto zu umgehen. Er suggeriert seinen Lesern einen Zugang zum Heiligen (Neutrum!) über *einen* Heiligen, weil dieser Weg ja gerade auch für ›säkulare Leser‹ gangbar sein sollte. Er behilft sich dabei also mit dem Faktum, das jeden Menschen im Leben früher oder später unbedingt angeht; mit der latenten Abhängigkeit des Einzelnen von (Gesten) der Humanität anderer Menschen. Das Heilige wird auf diese Weise mit universeller Humanität ausgefüllt und die Übung von humanitären Gesten religiöser Praxis gleichgestellt. Gesten der Humanität werden damit sozusagen zu einem liturgischen Phänomen.

4.2.3 Humanität als theonome Anthropologie

Die Betonung der humanitären Gesten Jesu kann aber nicht darüber hinweg sehen lassen, dass im Konzept der ›Ästhetischen Theologie‹ ein ausgesprochen theonomes Verständnis von Menschsein erkennbar ist.

Doch gerade eine von theonomen Aspekten gekennzeichnete und beherrschte Anthropologie wird schon seit geraumer Zeit seitens der empirischen (Human-) Wissenschaften argwöhnisch betrachtet, wenn nicht überhaupt vehement bekämpft. So bemerkt der Evolutionsbiologe Richard Dawkins: »Häufig wird behauptet, es gebe im Gehirn eine Lücke, welche die Form Gottes habe und ausgefüllt werden müsse. Demnach hätten wir ein psychologisches Bedürfnis nach Gott [...] Indes, wäre es nicht auch denkbar, dass Gott dann in eine Lücke gestopft wird, die wir besser mit etwas anderem füllen würden? Mit Wissenschaft vielleicht? Mit Kunst? Mit zwischenmenschlichen Beziehungen? Mit Humanismus? Mit der Liebe zu *diesem Leben* in der wirklichen Welt, weil wir ein anderes Leben jenseits des Grabes für nicht glaubhaft halten?«³²⁷

Es geht bei dieser Auseinandersetzung letztendlich also auch um den (wissenschaftlichen) Streitpunkt, unter welcher Prämisse ›Humanität‹ am ehesten beschreibbar ist. Und

³²⁵ Vgl. Pollard, 1982, S. 21. Huizing, 2000, S. 23.

³²⁶ Girard, 1987, S. 23f.

³²⁷ Dawkins, 2007, S. 479f.

die Klärung dieser Frage ist außerordentlich schwierig, da die jeweiligen Haltungen unterschiedlichen humanistischen Denksystemen verpflichtet sind.³²⁸

Im Dialog der Wissenschaften muss es aufgrund der Präjudiz sowie der vereinnahmenden Verwendung des Begriffs ›Humanität‹ seitens der ›Ästhetischen Theologie‹ notwendigerweise zu Spannungen kommen. Da allein die Tatsache, dass ein Theologe ›Humanität‹ konzeptuell verwendet, dieses Wort prädiziert und determiniert. Es handelt sich damit also nicht mehr um einen abstrakten, universell verwendbaren Terminus, der die Menschheit insgesamt betrifft,³²⁹ sondern um eine theologische Beschreibung, die andere Denksysteme nahezu selbsttätig ausschließt.

So könnten auch von Huizing in Blick genommene ›säkulare Leser‹ – ungeachtet der vermeintlich gleichen Prämisse ›Humanität‹ – notwendiger in Opposition gezwungen werden. Denn unter dem gleichen Wort fassen unterschiedliche humanitäre Denkkonzepte sowie unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen noch lange nicht denselben Begriff. Ludwig Wittgenstein bemerkt dazu: »Wir benennen die Dinge und können nun über sie reden. Uns in der Rede auf sie beziehen.« – Als ob mit dem Akt des Benennens schon das, was wir weiter tun, gegeben wäre. Als ob es nur Eines gäbe, was heißt: ›von Dingen reden.‹³³⁰

Eben das versucht Klaas Huizing aber, wenn er in der ›Ästhetischen Theologie‹ von humanitären Gesten Jesu redet. Weil er diese so darstellt, als gäbe es nur eine Grammatik, mit der man von ›Humanität‹ sprechen könnte. Und das wäre gemäß seinem ästhetisch-theologischen Programm die Grammatik der theologischen Sprache.³³¹

Vielleicht steht hinter dieser Zugangsweise ein traditionelles, universelles Verständnis von Inhalts- und Themenführerschaft, das sich über das Mittelalter und die Aufklärung hinausgehend, sogar in die von der Reformation geprägten Theologien hinein gerettet hat?³³²

Einem von Klaas Huizing in Blick genommenen ›säkularen Leser‹ könnten solche theologische Einbürgerungsversuche aber gleichermaßen widerstreben. Denn soweit vom christlichen Glauben bzw. von der Theologie nach ›Humanität‹ gefragt wird, vollzieht sich dies ausschließlich auf der Basis einer theonomen Anthropologie. Demgegenüber ist aber das Fundament, auf dem sich ›Humanität‹ gemäß den empirischen Humanwissen-

³²⁸ Vgl. Schmidt-Salomon, 1999, S. 100ff.

³²⁹ Vgl. Pollard, 1982, S. 21.

³³⁰ Wittgenstein, 1967, S. 26.

³³¹ Vgl. Sölle, 1970a, S. 85ff.

³³² Vgl. Heidegger, 2006, S. 48f.

schaften präsentiert, in den von diesen Wissenschaften vorgegebenen und angesetzten Maßstäben der Empirie zu sehen.

Eine Antwort darauf, welcher der Zugänge hinsichtlich seiner Prämissen mehr oder weniger normativ angelegt ist, kann kaum gegeben werden.³³³ Insgesamt betrachtet, gerät aber das christliche Verständnis des Menschen in Konflikt mit einem grundsätzlich anders ausgerichteten Entwurf menschlichen Selbstverständnisses. Wobei dieser Konflikt in seinem Kern nicht mehr vermittelt werden kann, weil damit die Grundentscheidung von Glauben und Unglauben gegenüber dem in Christus sich zusagenden Gott in Frage gestellt würde.³³⁴

Das gilt auch unter der Annahme jenes Einwandes von Dorothee Sölle, nachdem Christentum die Tendenz zur Entsakralisierung bereits eingestiftet habe. Denn auch wenn sich das Christentum praktisch immer in Ethik auflösen müsse – was nach Sölle heute genauso wie bereits vor 2000 Jahren der Fall sei – unterscheidet sich die christliche Anthropologie gerade durch ihre ursprüngliche Gebundenheit an die Vorstellung von einem supranaturalen, überweltlichen, himmlischen Wesen deutlich vom Humanismus, der im Laufe der Geschichte immer eine mehr oder weniger anthropozentrische Einstellung zum Ausdruck gebracht hat.³³⁵

4.3 Die Unausweichlichkeit der Religion

»Der Mensch hat zwei Beine und zwei Überzeugungen: eine, wenns ihm gut geht, und eine, wenns ihm schlecht geht. Die letztere heißt Religion.«³³⁶

Angesichts dieser Analyse von Kaspar Hauser alias Kurt Tucholsky aus dem Jahr 1931 setzt Klaas Huizing mit seiner Leseschule der neutestamentlichen Gleichnisse genau im richtigen Moment des menschlichen Lebens an: im ›Das bist Du!‹. »Nicht der unendliche Reichtum von Lebens- und Weltmöglichkeiten begegnet in einem solchen ›Das bist Du!‹, sondern gerade die äußerste Armut des Ecce homo. [...] ›Das bist Du!‹ – dieser dem Leiden und dem Tod hilflos Ausgesetzte. Angesichts dieser unendlichen Verweigerung der Todesqual soll offenkundig die Osterbotschaft zur Botschaft werden.«³³⁷

Es ist also das ›wenns ihm schlecht geht‹, das der Religion durch die Vermittlung einer universell-gültigen ›Humanität‹ – und dem damit zum Ausdruck kommenden ›Humanis-

³³³ Vgl. Heine, 2005, S. 13; 18f und bes. 28.

³³⁴ Vgl. Joest, 1996, S. 367f.

³³⁵ Vgl. Der Brockhaus, 2004a, S. 138.

³³⁶ Tucholsky, 2006, S. 44.

³³⁷ Huizing, 2002, S. 29.

mus« – neue Perspektiven eröffnen soll. Denn auch wenn Religion aufgrund von Prozessen funktionaler Differenzierung und materieller Wohlstandsanhebung nicht mehr ihren beherrschenden Einfluss auf verschiedene Aspekte des gesellschaftlichen Lebens ausübt, kann dem gesellschaftlichen Bedeutungsrückgang von institutionell-kirchlich geprägter, religiöser Lebenspraxis mit dem Argument der ›Humanität‹ der biblisch-christlichen Lebenskunst durchaus überzeugend entgegen gewirkt werden.³³⁸

Das bedeutet, selbst dort wo sich (institutionell-kirchlich geprägte) Religion mit erheblichen gesellschaftlichen Funktionsverlusten abfinden muss – beispielsweise im Bereich der Erziehung, des Rechts oder der Politik³³⁹ – kann die Argumentation des ›Terrors‹ mit dem sterblichen Körper als einer Quelle von Angst gut wirken.³⁴⁰ Klug kalkulierend setzt Klaas Huizing diese Strategie ein und landet punktgenau in eben jenem Faktum, von dem schlichtweg jeder Mensch irgendwann im Leben betroffen ist: der unabwendbaren Notwendigkeit von zwischenmenschlichen Gesten der ›Humanität‹.

Hannah Arendt bringt es in ihrer ›Vita Activa – oder Vom tätigen Leben‹ mit wenigen Worten auf den Punkt: »Für Menschen heißt Leben – wie das Lateinische, also die Sprache des vielleicht zutiefst politischen unter den uns bekannten Völkern, sagt – so viel wie ›unter Menschen weilen‹ (inter homines esse) und Sterben so viel wie ›aufhören unter Menschen zu weilen‹ (desinere inter homines esse).«³⁴¹ Durch das Argument der ›Humanität‹ wird in der ›Ästhetischen Theologie‹ damit wohl die am weitest gehende Form von affektiver Betroffenheit angesprochen, die innerhalb einer menschlichen Zivilisation denkbar ist.

Es muss aber deutlich festgehalten werden, dass in Huizings Programm trotz dieser ›humanitären‹ Aspekte ein explizit religiös motivierter Ansatz festzustellen ist. Denn auch das Faktum, dass dieses Modell auf eine allgemeingültige, soziale Notwendigkeit abzielt – nennen wir sie ›gesellschaftlichen Zusammenhalt‹ – kann nicht darüber hinwegführen, dass es gleichzeitig eine klare Definition von Religion voraussetzt. ›Ästhetische Theologie‹ suggeriert auf diese Weise, christliches Daseinsverständnis sei *die* logische Konsequenz eines gemeinschaftsorientierten Daseinsverständnisses und begründende seine Typizität aus einer sozial verankerten ›Humanität‹.³⁴²

Demgegenüber kann aber nicht bei jedem ›neugierigen Leser‹ (Huizing) ein klares Konzept von Religion als Rezeptionsvoraussetzung angenommen werden, an welches das

³³⁸ Vgl. Huizing, 2000, S. 168; 192; 250ff.

³³⁹ Vgl. Pollack, 2003, S. 4f.

³⁴⁰ Vgl. Heine, 2005, S. 233.

³⁴¹ Arendt, 1960, S. 15.

³⁴² Vgl. Bultmann, 1964a, S. 318f.

literarische Porträt Jesu im Sinne der ›Inkarnationshermeneutik‹ einfach so anknüpfen könnte.³⁴³

Offensichtlich nähert sich Klaas Huizing mit diesem Zugang den Vertretern der These von der ›Unausweichlichkeit der Religion‹ (Vgl. S. 6.). Diese postulieren, Religion wirke im privaten Bereich nach wie vor sinnintegrierend – auch unter den Voraussetzungen des gesellschaftlichen Pluralismus. So verweist Thomas Luckmann zwar auf ein Abhandenkommen traditionell-kirchlich verwalteter Lebensdeutungen und auf den daraus hervorgehenden Relevanzverlust der Kirche für den Alltag der Bevölkerung der industriellen Gesellschaften; was zur Folge habe, dass auch kirchliche Lebensdeutungen nicht mehr als sinnstiftend akzeptiert werden könnten. Er hält aber ebenfalls fest, dass das Individuum selbst in diesem Fall nicht säkularisiert sei (Vgl. S. 7.). Eine Ansicht, der Trutz Rendtorff nahe kommt, wenn er die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen institutionell verwalteter Religion und individuell religiösem Bewusstsein betont.³⁴⁴ Der Philosoph Gianni Vattimo denkt sogar daran, »die ›Säkularisierung‹ als konstitutives Merkmal einer authentischen religiösen Erfahrung herauszuarbeiten«, ³⁴⁵ da Säkularisierung geradezu eine Abkünstigkeit von einem Kernbestand an Heiligem habe. Das Individuum habe sich hingegen nur von diesem entfernt, der Kernbestand bleibe aber dennoch aktiv, wenngleich auch nur in einer »›verfallenen‹ Version: verzerrt, vollständig auf Weltliches reduziert usw.«³⁴⁶

Ein wesentliches Problem, das sich bei Inanspruchnahme dieser Thesen ergibt, liegt darin, es auf diese Weise mit konkreten Religionen überhaupt nicht mehr zu tun zu bekommen. Weil durch die Tendenz, die Ubiquität des Religiösen zu behaupten, das behauptete Religiöse ebenso universal wie sozial ungreifbar wird. In der Folge führt das aber unweigerlich zum Auseinanderfallen von religiöser Funktion und religiösem Inhalt.³⁴⁷

Die Orientierung an der ›Humanität Jesu‹ im Programm der ›Ästhetischen Theologie‹ verdeutlicht demnach einen Trend, der sich nur noch im weitesten Sinne herkunftsgeschichtlich einer spezifischen christlichen Vorstellung von der Menschwerdung Gottes verdankt. Seine Sinnspitze hat dieser Zugang jedoch in einer sehr allgemein verstandenen Vergöttlichung des Menschen. Somit hat auch »dieser Humanismus insofern eine Vergöttlichung des Menschen betrieben, als nun nicht mehr Gott dem Menschen heilig

³⁴³ Vgl. Pollack, 2003, S. 22ff. Die folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf denselben Band.

³⁴⁴ Rendtorff, Trutz: in: Pollack, 2003, S. 7.

³⁴⁵ Vattimo, 1997, S. 9.

³⁴⁶ Ebd. Vgl. Blumenberg, 2002, S. 75ff.

³⁴⁷ Vgl. Pollack, 2003, S. 9.

ist, sondern der Mensch dem Menschen heilig ist. Diese zwar vom menschengewordenen Gott initiierte, in der Konsequenz aber ohne diesen Gott auskommende ›Vergöttlichung von Menschen‹ wird [...] mit einem Wort von Dorothee Sölle angedeutet, in dem es heißt: Gott wird immer mehr Mensch – anders gesagt: Gott wird im Menschen überhaupt gefunden; der Mensch selbst wird zum Ort der Transzendenz in betonter Weltlichkeit, in einem atheistisch-humanistischen Konzept [...] also sowohl die Menschwerdung Gottes als auch die Vergöttlichung von Menschen verschlingen sich dabei miteinander«. ³⁴⁸

In Zusammenhang mit dieser Feststellung von Arno Schilson ist Huizingas These bemerkenswert, wonach der Zugang zur Transzendenz über die Sinnlichkeit des Menschen geschehe. ³⁴⁹ Dorothee Sölle spricht in diesem Zusammenhang von der Möglichkeit atheistisch an Gott zu glauben. Was beispielsweise bedeute, von Gott zu sprechen, ohne dabei die Vokabel Gott überhaupt in den Mund zu nehmen. Womit jedes theistisch-unübersetzte Reden von Gott vermieden werden könne. Durch diese Rede kennzeichnet sich also eine Art Leben, die ohne supranaturale, überweltliche Vorstellung eines himmlischen Wesens auskommt. So könne ohne metaphysischen Vorteil gegenüber Nicht-Christen an der Sache Jesu in der Welt festgehalten werden. ³⁵⁰

In vergleichbarer Weise versucht Huizing – durch die Betonung der ›Humanität in den Gesten der Gleichnisse‹ – an der Sache Jesu in der Welt festzuhalten, ohne vordergründig einen metaphysischen Vorteil geltend zu machen. ³⁵¹ Durch die Verwendung des Wortes ›Gott‹ in seiner Theorie pflegt er aber trotzdem eine Rede, die nicht im Sinne Sölles als atheistische Rede bezeichnet werden kann.

Dennoch handelt es sich aber um weitgehend theistisch-unübersetztes Reden von Gott, da ›Humanität‹ im Kontext eines theologischen Programms als Übersetzung unzureichend ist. ³⁵² Weil das Wort ›Humanität‹ darüber hinaus an einer explizit metaphysischen Letztbegründungstheorie vorbeiführt, hat dieser Zugang auch einschränkende Auswirkung auf den universellen Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens. So notwendig also theologische Metaphysikkritik auch sein mag, »so wenig kann Theologie jeder Metaphysik entraten.« ³⁵³

³⁴⁸ Schilson, 1988, S. 179f.

³⁴⁹ Vgl. Huizing, 2000, S. 23.

³⁵⁰ Vgl. Sölle, 1970a, S. 78f.

³⁵¹ Vgl. Huizing, 2000, 161.

³⁵² Vgl. Blumenberg, 1999, S. 159.

³⁵³ Körtner, 2006, S. 113.

4.3.1 Die Spannungen zwischen den Denksystemen

Hinsichtlich der These von der ›Unausweichlichkeit der Religion‹ kann nun festgehalten werden, dass die Behauptung der Notwendigkeit von Religion und die damit verbundene Ablösung der Religion von historischen und institutionell-gesellschaftlichen Kontexten die Tendenz mit sich bringt, die Allgemeinheit der Religion an der Individualität des Individuums festzumachen. »Es ist das Subjekt, das in modernen Gesellschaften den Platz des Unbedingten besetzt hält [...] ›Religion und Person fallen zusammen (natürlich ohne wirklich zusammenfallen zu können)‹, ›Religion und Person entfernen sich beide von der Gesellschaft (natürlich ohne ganz frei zu kommen)‹ - so [...] Luckmann.«.³⁵⁴

›Ästhetische Theologie‹ erinnert in weiten Teilen an diese Theorien. Auch Huizing geht mit seiner Beanspruchung einer ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹³⁵⁵ davon aus, dass selbst ›säkulare Leser‹ aus einem Pragmatismus, der von ›Humanität‹ getragen wird, an der religiösen Form poetischer Gleichnissprache partizipieren und mit dem Textgeschehen gleichzeitig werden könnten.³⁵⁶ »So eingefädelt, gerät das christliche Drama des Wiedererkennens (Anagnosis) auch in eine ängstliche Nähe zur griechischen Wiedererinnerung (Anamnesis): Wiedererinnert werden soll der Schöpfungsmythos, der *eine ursprüngliche Verbundenheit zwischen allen Menschen* bei einer gleichzeitigen *Freiheit des Lebensvollzugs* behauptet.«³⁵⁷

Aus diesem Zugang ergibt sich für ein theologisches Konzept grundsätzlich noch kein Problem. Es soll an dieser Stelle auch nicht gegen die These von der ›Unausweichlichkeit der Religion‹ in oder außerhalb der ›Ästhetischen Theologie‹ argumentiert werden. Trotzdem stellt sich eine gewichtige Frage: Wodurch begründet sich eigentlich die Annahme, dass Bibelleser stets daran interessiert sein müssen, die Kommunikation zwischen Gott und Menschen (wieder) aufzunehmen?³⁵⁸ Erliegt der Autor der ›Ästhetischen Theologie‹ an diesem Punkt nicht einem Trugschluss hinsichtlich seiner Bewertung einer spätmodernen Gesellschaft? Hat er bei seiner Rede von ›den Lesern‹³⁵⁹ bzw. den ›säkularen Leser‹ möglicherweise seine eigene Leserschaft vor Augen, die er als Autor mitunter in persönlich anmutendem Ton anspricht und leitet?

³⁵⁴ Pollack, 2003, S. 9.

³⁵⁵ Vgl. Huizing, 2000, S. 140.

³⁵⁶ Vgl. Huizing, 1996a, S. 5f; Vgl. S. 48f.

³⁵⁷ Huizing, 2004, S. 35.

³⁵⁸ Vgl. Huizing, 2000, S. 122.

³⁵⁹ Vgl. A.a.O. S. 137.

»Erkennen Sie sich wieder?«;³⁶⁰ »SAGEN SIE BITTE NICHT«;³⁶¹ »Aber wer sind Sie als LeserIn überhaupt?«;³⁶² »Welche hermeneutischen Prozesse laufen ab, wenn Sie als Leser auf den real im Text anwesenden, auf den inkarnierten Christus treffen?«;³⁶³ »Welcher Gefühlsraum strahlt von ihm aus, so dass Sie als Leser leibhaft erleuchtet werden?«³⁶⁴

Angesichts dieser Fragen ergeben sich gewichtige Einwände. Denn auch wenn sich ein Bibelleser von den humanitären Gesten des Jesus von Nazareth bewegen lässt, bedeutet das noch nicht, dass er sich mit dem Begriff der ›Kreatürlichkeit‹³⁶⁵ identifizieren kann oder will. Das heißt, selbst wenn Jesus als ›Geschichtenerzähler des zweiten Testaments‹ die Leser zu einer ›Norm der Empfindsamkeit‹ nötigen sollte, so ist dies keineswegs mit einem ›Kreatur-Gefühl‹, also mit dem Gefühl, Geschöpf (Gottes) zu sein, gleichzusetzen.³⁶⁶ Dementsprechend ist die Frage, was Menschen zur Rede von Gott nötigt, klar zu beantworten. Nur jene sehen sich zur Rede von Gott genötigt, die sich auch irgendwie von Gott selbst angesprochen wissen.³⁶⁷

Sofern die Begegnung mit Jesus vor dem abstrakten Hintergrund eines ›Lebensgefühls‹ gesehen wird, stellt eine transzendente Dimension also keine Selbstverständlichkeit dar. Damit hat die Wiederentdeckung Jesu im durch Säkularisierung geprägten Europa (insbesondere des Ostens) nicht zwingend mit der Rezeption seiner spezifischen Gottesbeziehung zu tun. Dies zeigt sich auch in den Zeugnissen der Gegenwartsliteratur. Jesus, ›der Heilige‹, der ›empfindsame Meister der Situation‹, erweist sich darin meist nur als eine mögliche Identifikationsfigur, die dem nach Orientierung suchenden Menschen als Vorbild zur Verfügung steht.³⁶⁸

Dementsprechend diente Jesus auch späteren Leitfiguren als humanitäres Vorbild. Auch Mohandas Karamchand ›Mahatma‹ Gandhi, in dessen Autobiographie nur wenig über religiöse Erfahrungen in seiner Kindheit zu erfahren ist, war der ›Humanität Jesu‹ äußerst zugeneigt. Die Auseinandersetzung mit Christen entfachte in ihm sogar eine religiöse Suche. Gandhi verehrte Jesus sehr und ließ sich insbesondere von seiner Sozialethik beeinflussen. Dennoch entsprachen wesentliche Gesichtspunkte am Christentum

³⁶⁰ Huizing, 1996b, S. 10.

³⁶¹ A.a.O. S. 24.

³⁶² A.a.O. S. 25.

³⁶³ Huizing, 2000, S. 129.

³⁶⁴ A.a.O. S. 193.

³⁶⁵ Vgl. Huizing, 2002, S. 33.

³⁶⁶ Vgl. Holl, 2000, S. 47-50; Huizing, 2000, S. 222.

³⁶⁷ Vgl. Körtner, 2000, S. 55.

³⁶⁸ Vgl. Huizing, 2000, S. 161; Kühn, 2003, S. 46ff.

nicht seinen Anschauungen. So sagt er in seiner Autobiographie: »Es war mehr, als ich glauben konnte, [...] Wenn Gott Söhne haben konnte, dann waren wir alle seine Söhne. Wenn Jesus gottgleich oder selbst Gott war, dann waren wir alle gottgleich oder konnten selbst Gott werden. [...] Ferner hatten nach christlicher Auffassung nur die Menschen eine Seele, nicht die anderen Lebewesen, für die der Tod völlige Vernichtung bedeutete; während ich das Gegenteil glaubte.«³⁶⁹

Aus dieser Denkweise Gandhis geht hervor, dass die Wertschätzung der ›Humanität Jesu‹ nicht notwendig die ›Initialisierung‹ des Glaubens an den Christus bedeuten muss. Vielmehr dürfte die eindimensionale Betonung der ›Humanität Jesu‹ eher zu Differenzen mit anderen (wissenschaftlichen) Denksystemen führen, die in der Folge den Dialog belasten oder diesen überhaupt zum Erliegen bringen können.³⁷⁰ Im Kontext der Religionspsychologie bezeichnet Susanne Heine entsprechende Auseinandersetzungen mit der Formel ›fruchtloser Streit‹. Und dieser ergebe sich vor allem dort, wo ein explizites Religionsverständnis bzw. eine explizite Religionstheorie mit einem anthropologischen Weltbild kollidiert, das auf einem empirisch erfassbaren (säkularen) Verständnis vom Menschen begründet ist.³⁷¹

Die Begriffe ›Humanität‹ und ›Kreatürlichkeit‹ lassen sich also auch nach den Harmonisierungsversuchen der ›Ästhetischen Theologie‹ nicht so einfach aneinander binden. Denn die Möglichkeit, von der ›Humanität‹ des Jesus von Nazareth affiziert zu werden, bedeutet nicht, dass im individuellen Denken eines Bibellesers die Stelle von Sinnsystemen letzter Relevanz überhaupt besetzt sein muss.³⁷² Darüber hinaus ist zu bemerken, dass angesichts pluralistischer Gesellschaftsformen die Prämisse eines Sinnsystems letzter Relevanz nicht dahingehend ausgebaut werden kann, dass dieses seine Grundlage im Verständnis der biblischen Rede von Gott haben müsse.³⁷³

4.3.2 Die Unausweichlichkeit der bewegenden Macht

Wenn jedoch Wilfried Joest darauf hinweist, dass in der Abkehrung von Gott die Stelle der ›das Leben bewegenden Macht‹ nicht leer bleibe, so stimmt das unwidersprochen.³⁷⁴ Denn die Feststellung einer ›das Leben bewegenden Macht‹ positioniert nicht zwingend

³⁶⁹ Gandhi, in: Arp, 2007, 37f.

³⁷⁰ Vgl. Joest, 1996, S. 367f.

³⁷¹ Vgl. Heine, 2005, S. 29ff.

³⁷² Vgl. Pollack, 2003, S. 13.

³⁷³ Vgl. Körtner, 2000, S. 55.

³⁷⁴ Vgl. Joest, 1995, S. 315.

Gott an der Stelle eines Sinnsystems letzter Relevanz. Sondern sie macht lediglich sensibel für ein (bislang) unbeschreibbares, ästhetisches Phänomen.

Die Autoren der Bibel antworteten darauf mit einem explizit religiösen Urteil.³⁷⁵ In der Sprache der Bibel kommt die Wahrnehmung dieser ›das Leben bewegenden Macht‹ deshalb als Antwort auf Gottes Ruf zum Ausdruck (vgl. Gen 1,3ff). Weil Gott »ruft das, was nicht ist, dass es sei« (Röm 4,17). Gott ruft also das Nicht-Seiende in den Modus des Seienden.³⁷⁶ »Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein.«³⁷⁷ Im Modus des Seins kann das ›Dasein‹ in der Sprache der Bibel – als ein (Für-)Sich-Seiendes – antworten, wenn es sich von Gott erkannt fühlt. Paulus traktiert dies u. a. im ›Hohelied der Liebe‹: ›Wir sehen nämlich gerade jetzt durch einen Spiegel in ein Rätsel, dann aber Angesicht zu Angesicht; gerade jetzt erkennen wir aus einem angewiesenen/bestimmten Anteil, dann aber werden wir (für) uns erkennen, wie wir erkannt sind.«³⁷⁸

Im Griechischen kann dies, wie bereits ausführlich dargelegt, im grammatikalischen Medium des Verbs zum Ausdruck gebracht werden, da sich darin ein medialer Vorgang darstellen lässt: ›Dann rufe mit Namen und ich werde dir (für) mich antworten; oder du wirst lallen/schwatzen und ich werde dir Antwort geben.«³⁷⁹ Hiob spricht an dieser Stelle vor, was auch Jutta Richter einen tierischen Erzähler in ›Der Hund mit dem gelben Herzen‹ empfinden lässt: »›Du kennst deinen Namen nicht?‹, fragte G. Ott. [...] Er holte ein Buch. *Meine Welt* stand in Goldbuchstaben auf dem Einband. [...] als G. Ott es aufklappte, sah ich lauter Zeichnungen: [...] ›Erfindungen?‹ fragte ich. G. Ott nickte. [...] Ich kuckte ins Buch. Was sah ich? Mich. Fein säuberlich gezeichnet. Als ob ich G. Ott Modell gestanden hätte. ›Das bin ja ich‹, sagte ich. [...] Und ich las. Und da stand: HUND! [...] ›Hund‹, sagte ich leise, und dann noch mal: ›Hund!‹ Und wirklich, der Name passte zu mir: Er war nicht zu lang, er war nicht zu kurz, er war nicht zu groß, er war nicht zu klein, er passte mir wie angegossen. Er passte mir wie mein Fell. Hund war genauso, wie ich mich fühlte.«³⁸⁰

³⁷⁵ Vgl. Loader, 2005, S. 24.

³⁷⁶ »καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα« (Röm 4,17).

³⁷⁷ Heidegger, 2006, S. 7.

³⁷⁸ »βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγινώσκω καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην« (I Kor 13,12; Übersetzung, R. S.).

³⁷⁹ »εἴτα καλέσεις ἐγὼ δέ σοι ὑπακούσομαι ἢ λαλήσεις ἐγὼ δέ σοι δώσω«.(Hiob 13,22; Übersetzung, R. S.)

³⁸⁰ Richter, 2007, S. 25-27.

Das ist eine ganz besondere Art des Sich-Erkant-Fühlens, die sich im ›Verstehen des Glaubens‹ als Gegenübersein Gottes (gen. subj./gen. obj.) konstituiert.³⁸¹ Das heißt, der Glaube hat den Mut, diesem Vernehmen einen Namen zu geben. Ist man sich dessen bewusst, fühlt man sich genötigt zu rufen: »Denn welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder. [...] ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch den wir rufen: Abba, lieber Vater!« (Röm 8,14f.)

Hinsichtlich einer ›Abkehrung von Gott‹ kann nun bemerkt werden, dass bei jeder freiwilligen oder unfreiwilligen Abkehrung von einem Gegenstand, Begriff oder von einer Person zwangsläufig eine Lücke entstehen muss, die wahrgenommen wird. Die Formulierung ›Konsistenz der Geschichte eines Bewusstseins‹³⁸² deutet jedoch darauf hin, dass sich eine Lücke im Bewusstsein nicht ›negativ‹ äußern kann, um in der Folge eventuell gefüllt zu werden.³⁸³ Vielmehr können die Lücken in der ›Konsistenz der Geschichte eines Bewusstseins‹ erst durch einen konkreten Hinweis entdeckt werden. Im menschlichen Bewusstsein manifestieren sich Lücken demnach nicht ›negativ‹ als Mangel, als ein Nichts, sondern ›positiv‹, z. B. durch einen konkreten Hinweis auf eine lückenhafte Konsistenz.

Das ähnelt Husserls Rede von der ›Restintention‹, die besagt, dass kein Ding aus der Welt sei.³⁸⁴ Wobei Wittgenstein berechtigterweise darauf hinweist: »Die Welt ist alles, was der Fall ist. Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.«³⁸⁵ Denn es ist durchaus offen, ob wirkliche Gegenstände existieren und sich als zusammenhängendes Ganzes, d. h. als einzelne, erlebbare ›Dinge‹, von der restlichen Welt absetzen.³⁸⁶

Unabhängig davon deuten aber auch diese ›positiven‹ Hinweise auf die möglichen Lücken des Bewusstseins, die man unter hermeneutischen Gesichtspunkten als unzureichend beschriebene Teile menschlichen Substrates bezeichnen könnte, auf eine Fragmentarität des Lebens hin, wie sie Henning Luther eingehend beschrieben hat. »Das Fragmentarische kennzeichnet daher unser Leben in *drei unterschiedlichen Perspektiven*: auf der zeitlichen Ebene erscheint unser Leben sowohl als ein Fragment aus Vergangenheit als auch ein Fragment aus Zukunft und im Blick auf das soziale Miteinander ist unser Leben nie ein selbstgenügsames Ganzes.«³⁸⁷

³⁸¹ Vgl. Körtner, 2006, S. 54f.

³⁸² Vgl. Blumenberg, 2002, S. 108.

³⁸³ Vgl. Dawkins, 2007, S. 479f.

³⁸⁴ Vgl. Blumenberg, 2007, S. 76. Zur Definition von Welt; vgl. Heidegger, 2006, S. 64f.

³⁸⁵ Wittgenstein, 2003, S. 9.

³⁸⁶ Vgl. Glaserfeld, 2006, S. 25; Russell, 1969, S. 21f.

³⁸⁷ Vgl. Luther, H., 1991, S. 266ff; Zitat, S. 267.

War demgegenüber jedoch nie ein Gottesgedanke (als Ausdruck individuellen Glaubens) in der ›Konsistenz der Geschichte des menschlichen Bewusstseins‹ vorhanden, so ist eine Abkehr von Gott überhaupt nicht erst möglich.

Auf das Faktum einer allgemein annehmbaren ›das Leben bewegenden Macht‹ hat dies aber keinerlei Auswirkung. Dementsprechend müssen auch diejenigen, welche, sich selbst als Atheisten bezeichnend, nicht an Gott glauben, oder andere, die, gar nichts erkennen könnend, für sich den Begriff Agnostiker bevorzugen, zur Kenntnis nehmen, dass nicht in Frage steht »ob, sondern welche Macht unser Leben bewegt, unser Selbst für sich engagiert«. ³⁸⁸

Dass wir Menschen aber bewegt sind, das sollte seit Goethe, der auf die Urkorrespondenz des Menschen über den Atem hingewiesen hat, ³⁸⁹ auch jenen offenbar oder zumindest zur Frage geworden sein, die an gar nichts glauben wollen oder können. Denn bereits dem Einatmen, das dem Ausatmen zwangsläufig voraus geht, muss ein Akt der Bewegung vorausgesetzt sein: die Bewegung zum Einatmen. Es ist offensichtlich, der Mensch befindet sich bereits im Zuge des erstmaligen Einatmens in einem hermeneutischen Zirkel von Antwort und Frage, der das fragende Seiende auf eine bereits davor liegende Ursprünglichkeit verweist.

Schon das erstmalige Einatmen entspricht dem Spiel von Antwort und Frage, das auch als Rede und Widerrede gesehen werden kann. Dabei geht die Rede der Widerrede immer voraus. ³⁹⁰ Einatmen ist Antwort auf Bewegung, von der das Leben bewegt wird. Versucht man diesen Gedanken anhand eines konkreten Individuums noch radikaler zu fassen, so lässt sich die Bedingung der Bewegungsrelation bis zur erstmaligen Teilung der Zygote, der ursprünglichen Zelle, in der menschliches Leben umfassend verfasst ist, zurückverfolgen. Auch dabei gilt, damit sich eine Zelle teilen kann, muss ihr die Bewegung zur Teilung vorausgehen.

Wie – also durch welche Macht – unser Leben jedoch zu dieser Bewegung bewegt wird, daran scheiden sich seit Jahrtausenden die Geister. Sie scheiden sich am ›Wie‹ und nicht am offen liegenden ›Dass‹, welches das eigentlich Mystische ist. ³⁹¹

Im Dialog differierender ›Sprachspiele‹ (Wittgenstein) muss diese Frage aber wohl unstritten bleiben. Denn zum einen kann mit Aristoteles aus der alleinigen Gegebenheit von Bewegung auf ein selbst unbewegtes, ursprüngliches Bewegendes geschlossen werden,

³⁸⁸ Joest, 1995, S. 315.

³⁸⁹ Vgl. Huizing, 2000, S. 102.

³⁹⁰ Vgl. Wittgenstein, 2003, S. 110.

³⁹¹ Vgl. Ebd.

um dieses in der Folge als ›Gott‹ zu bezeichnen.³⁹² Zum anderen kann Gott aber trotz der Beobachtung von Bewegung unbedingt bzw. bedingt negiert werden.³⁹³ Womit er – wenn überhaupt – nur noch im Status der Möglichkeit vorfindbar ist. Brian Green hält dementsprechend beide Standpunkte für plausibel: »Ich würde sagen, es besteht die Möglichkeit, dass ein Gott dahinter [dem Grund für die Existenz des Universums; R. S.] steckt. Aber dann würden wir eben seine Gesetze untersuchen. [...] Es geht aber auch ohne ihn. Für mich ist beides möglich.«³⁹⁴

Der Physiker Jürgen Audretsch macht hinsichtlich dieses Fragenkreises ausdrücklich darauf aufmerksam, dass das physikalische Universum einmalig ist und eine Geschichte hat. Das klingt banal, ist aber für die Fortführung der Diskussion von Bedeutung. Denn dadurch ist das physikalische Universum der wissenschaftlichen Objektivierung und beliebigen Wiederholbarkeit entzogen. »Diese Einmaligkeit der kosmischen Entwicklung ist außer mit der biologischen Evolution nur noch mit der Einmaligkeit von historischen Vorgängen und von Geschehnissen im religiösen Raum vergleichbar, z. B. dem Auferstehungsgeschehen. Es ist vermutlich diese Ähnlichkeit, die es besonders nahe legt, in der Entstehung und Entwicklung des Universums einen Ausdruck göttlichen Wirkens zu sehen.«³⁹⁵

Die Ähnlichkeit, von der Audretsch spricht, beruht auf der Erkenntnis, dass unterschiedliche Phänomene einander in Beschreibungen angeähneln werden können, obwohl sie nicht nachweisbar miteinander in Zusammenhang stehen müssen. Sie ähneln sich schlicht darin, (derzeit) nicht weiter hintergebar oder hinterfragbar zu sein. Das bedeutet, ihre Ähnlichkeit ergibt sich aus einem Mangel an Unmittelbarkeit. »Aber dadurch, daß man so die Beschreibung des Gebrauchs der Wörter einander anähneln, kann doch dieser Gebrauch nicht ähnlicher werden! Denn, wie wir sehen, ist er ganz und gar ungleichartig.«³⁹⁶

Gerade aufgrund dieses Mangels an Unmittelbarkeit sind die unterschiedlichen Wissenschaften darauf angewiesen, bei der Fortentwicklung ihrer Systeme bis zum Eintritt der

³⁹² Vgl. Weischedel, 1998 I, S. 55ff.

³⁹³ »Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, - ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! [...] Gott ist tot! Gott bleibt tot! [...] Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, - und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!« (Nietzsche, 2006, [125] S. 141f.)

³⁹⁴ Illinger, Patrick: »Wir sind nur Krümel in den Weiten des Universums«, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 3, Mittwoch, 4. Januar 2006, S. 9.

³⁹⁵ Audretsch, 2004, S. 176; Vgl. Schnelle, 2007, S. 214f.

³⁹⁶ Wittgenstein, 1967, S. 18.

Falsifizierung an ihren konstituierenden Prämissen festzuhalten. Gleich »Reisenden [...], die, wenn sie sich im Walde verirrt finden, nicht bald hierhin, bald dorthin schweifen, noch weniger auf derselben Stelle stehen bleiben, sondern immer so viel wie möglich gerade und nach derselben Richtung fortgehen müssen und diese nicht aus schwachen Rücksichten verändern dürfen, auch wenn es anfänglich vielleicht bloß der Zufall war, der sie bestimmt hat, diese Richtung zu wählen«.³⁹⁷

Wie man die in Metaphern gegossenen Prämissen der unterschiedlichen Wissenschaften demnach auch benennt: »Urknall«, »Evolution« oder »Auferstehung«. Sie rühren aus der Erkenntnis des Mangels an phänomenologischer Unmittelbarkeit. Deshalb verharren sie im Status der Metapher. Das bedeutet, auch wenn sich viele Dinge bestimmen, ja selbst messen lassen, so bleiben doch häufig die Grundbedingungen der zu analysierenden Gegenstände im Bereich des »Transzendenten«. Erst ihre hervorgekommenen Gegebenheiten vollziehen sich in Perzeption. Jede hier genannte Metapher ist dagegen Repräsentation für die Uneinholbarkeit der objektiven Perzeption ihrer Grundgegebenheit. Sie bezieht sich auf das ihr zugrunde liegende Phänomen lediglich als die Modifikation seines Zustandes in einer Empfindung durch einen ästhetischen Rezipienten. Wäre gegenüber der Empfindung jedoch objektive Erkenntnis möglich, bedürfte es nicht der Metapher, da Anschauung oder Begriff in unmittelbarer Präsenz gegeben wäre.³⁹⁸

Deshalb ist es nicht zweckmäßig, ohne den Nachweis von Anschauung oder Begriff in eine Wissenschaft bzw. ein Denksystem von Außen einzudringen, wie dies z. B. der Evolutionsbiologe Richard Dawkins hinsichtlich der Theologie bzw. des Glaubens versucht. Denn wenn er letztendlich den Schluss aufstellt, die »Gotteshypothese ist in all ihren Formen überflüssig. Außerdem wird sie durch die Gesetze der Wahrscheinlichkeit nahezu ausgeschlossen«, ³⁹⁹ so setzt er sich damit in unumgänglicher Weise der (eigenen) Widerlegung aus. Das rührt aus der Bedeutsamkeit des Wortes »nahezu«. In »nahezu« kommt die Erkenntnis des Mangels von Unmittelbarkeit klar zum Ausdruck. Es erweist das gefällte Urteil des Naturwissenschaftlers als Empfindung, die bar objektiver Erkenntnis hinsichtlich des Gegenstandes dasteht.

Unter Bezugnahme auf Ludwig Wittgenstein kann daher festgestellt werden, dass die Theologie bzw. ihre relationalen Ausdrücke des Glaubens ebenso als eigenständige und gleichberechtigte Sprachspiele aufzufassen sind wie die empirischen Wissenschaften.⁴⁰⁰ Sie können damit von außen zwar kritisiert und dadurch vielleicht zur Antwort herausge-

³⁹⁷ Descartes, 1998, S. 24.

³⁹⁸ Vgl. Kant, 2006, S. 400; Schnelle, 2007, S. 161f.

³⁹⁹ Dawkins, 2007, S. 66.

⁴⁰⁰ Vgl. Audretsch, 2004, S. 180f.

fordert, sie können durch die Referenz einer Empfindung jedoch nicht widerlegt werden. Das gelingt nur aufgrund von Anschauung oder Begriff in unmittelbarer Präsenz.

Dass anhand moderner physikalischer Axiome als Normalzustand der naturwissenschaftlich beschreibbaren Natur nicht der Zustand der Ruhe anzunehmen ist, sondern der Zustand der Bewegung, lässt das Faktum, dass die Welt – in Bewegung – ist, nicht weniger mystisch erscheinen. Dennoch kann gerade die Physik auch angesichts der Behauptung einer ›das Leben bewegenden Macht‹ die Frage nach dem Warum der Bewegung vernachlässigen. »Da es sich um ein Axiom handelt, kann eine weitere Begründung hierfür nicht gegeben werden. Die Behauptung ist, dass die Natur so ist, wie sie ist, ohne dass wir auch nach Ausbau der vollen Theorie sagen könnten oder sagen müssten warum.«⁴⁰¹

Das bedeutet: »Dem Dasein wird gemäß seinem In-der-Welt-sein je schon entdeckter Raum, obzwar unthematisch, vorgegeben.«⁴⁰² Wobei ›Welt‹ an dieser Stelle eine vorontologisch existentielle Bedeutung hat »als das, ›worin‹ ein faktisches Dasein als dieses ›lebt‹.«⁴⁰³ Wie und woher das Dasein in und mit der Welt bewegt wird, das stellt hingegen bereits einen Teil der Frage nach dem Sinn des Lebens dar. Als solche berührt diese Frage naturwissenschaftliche Beschäftigung lediglich mittelbar über die mit ihr beschäftigten Wissenschaftler. Ihre Bewertung unterliegt damit je individueller Interpretation. Religion erscheint dabei als eine Möglichkeit neben anderen. Religion ist aber nicht die einzige Möglichkeit, Sinnfragen und Erfahrungen von Sinnwidrigkeiten zu bearbeiten.⁴⁰⁴

Warum die im Text der Gleichnisse präsenten ›Gesten der Humanität‹ dennoch universell gültigen Ansprüchen genügen sollen und weshalb sie für ausnahmslos alle Leser ein erlesbares Formpotential darstellen, welches zum dramatischen Ereignis und damit zur lebensweltlichen Nachbildung führe, das versucht Klaas Huizinga anhand eines Vergleichs mit dem Spielbegriff bei Hans-Georg Gadamer zu begründen.

4.3.3 Humanitäre Gesten und kultische Spiele

Unter Bezugnahme auf Hans-Georg Gadamer's Spieltheorie, die Johan Huizinga's ›Homo ludens‹ folgt, betont die ›Ästhetische Theologie‹ die Abkündigkeit des Schauspieles aus dem Kulldrama. Daraus ergibt sich, dass sich beide Erscheinungen gleichermaßen um

⁴⁰¹ Vgl. A.a.O. S. 190ff; Zitat, S. 191.

⁴⁰² Heidegger, 2006, S. 112.

⁴⁰³ A.a.O. S. 65.

⁴⁰⁴ Vgl. Körtner, 2006, S. 172.

das ›Zur-Darstellung-Kommen‹ drehen. »In der Darstellung des Spiels kommt heraus, was ist. In ihr wird hervorgeholt und ans Licht gebracht, was sich sonst ständig verhüllt und entzieht.«⁴⁰⁵ »Niemand wird meinen können, daß für die religiöse Wahrheit die Aus-führung der Kulthandlung etwas Unwesentliches sei.«⁴⁰⁶

In konsequenter Fortführung dieser grundsätzlichen Stellungnahmen geht Huizing daran, seine Lesetheorie auf Basis der ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹ mit Gadamers Spieltheorie zu verschmelzen.⁴⁰⁷ »Es ist das Spiel, das gespielt wird oder sich abspielt – es ist kein Subjekt dabei festgehalten, das da spielt. [...] Für die Sprache ist das eigentliche Subjekt des Spieles offenbar nicht die Subjektivität dessen, der unter anderen Betätigungen auch spielt, sondern das Spiel selbst«⁴⁰⁸ – »*alles Spielen ist ein Gespielt-werden*. [...] Das eigentliche Subjekt des Spieles [...] ist nicht der Spieler, sondern das Spiel selbst.«⁴⁰⁹

Umgelegt auf die Lektüre führt dies Huizing zu der Feststellung: »Im Spiel des Gleichnis-ses, so habe ich wiederholt versucht zu zeigen (Huizing 2000 u. ö.), wird der Leser aus der Verstrickung in alten Weltbildern befreit und in ein neues Verständnis eingebildet.«⁴¹⁰

Wie steht es jedoch um die Subjektivität eines solchen ›eingebildeten‹ Bibellesers? Es stellt sich die Frage: Was bildet sich im ›Drama der Transzendenz‹ (Huizing) in Lesern denn überhaupt ein?

Gemäß seinem inkarnationshermeneutischen Zugang beschreibt Huizing, wie sich die neue Personwerdung im Sinne einer Wiedergeburt während der Lektüre des Gleichnis-ses ›Vom barmherzigen Samariter‹ im Rezipienten zu vollziehen beginnt. »Demut, Reue, Scham, diese Gefühle führen ein Drama auf, dessen Hauptprotagonist noch immer die Muskeln spielen lässt. Der schwache Gott der Inkarnation inszeniert, wie ich meine, zartere Gefühle und zartere Formen von Ehrfurcht.«⁴¹¹ »Die Urszene der Einsichtgewinnung gelingt also durch eine spielerische, ästhetische Identifizierung, die einen Kniefall insze-niert.«⁴¹²

Die Muskeln, die der von Huizing sog. Hauptprotagonist Jesus, der ›schwache Gott der Inkarnation‹, im Menschen dabei spielen lässt, sind aber nicht (nur) seine eigenen. Denn die reale Präsenz Jesu im Text der neutestamentlichen Gleichnisse setzt sich unter Vor-

⁴⁰⁵ Gadamer, 1972, S. 107.

⁴⁰⁶ A.a.O. S. 110.

⁴⁰⁷ Vgl. Huizing, 2004, S. 53f.

⁴⁰⁸ Gadamer, 1972, S. 99.

⁴⁰⁹ A.a.O. S. 101f.

⁴¹⁰ Huizing, 2004, S. 54.

⁴¹¹ Huizing, 2000, S. 217.

⁴¹² A.a.O. S. 223.

aussetzung einer ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹ sukzessive in der Leiblichkeit des Rezipienten fort. So wird die im literarischen Porträt als Schriftgestalt übertragene und verdichtete ›reale Lebens-Gestalt Jesu‹⁴¹³ im Akt des Lesens leiblich rezipiert – also vom Leser einbildend aufgenommen – und lässt daraufhin dessen Muskeln zucken. Denn das ›Drama der Transzendenz‹ geschieht nach Huizing nicht primordial im Denken, sondern zuallererst über die Sinnlichkeit.⁴¹⁴

›Über die Sinnlichkeit‹ bedeutet konkret, über ein reizaufnehmendes Sinnesorgan (Auge, Ohr, Tastkörperchen der Haut oder etwa Thermorezeptoren) erfolgt mit Hilfe der Sinneszellen eine Signalaufnahme und Signalweiterleitung als elektrische Impulse über Nervenzellen zum Gehirn.⁴¹⁵ Im Gehirn muss nach Huizing aber nicht unbedingt eine Weiterverarbeitung dieser Signale stattfinden, weil das ›Drama der Transzendenz‹ ja nur ›(wenn überhaupt) über das Denken‹ geschieht.

Dieser explizite Ausschluss des Denkens in der Theorie der ›Ästhetischen Theologie‹ mag auf den ersten Blick befremden. Doch das ›nervöse Rechenwerk‹ der Netzhaut zeigt bei Wirbeltieren – wie H. R. Maturana gezeigt hat – tatsächlich die Fähigkeit den Sinneseindruck von Farbe und andere Merkmale, wie jene der Form zu errechnen.⁴¹⁶ Trotzdem eröffnen sich mit Huizings Zugang gewichtige Einwände. Denn in einem literarischen Porträt wurde die reale körperliche ›Lebens-Gestalt Jesu‹ in Schriftgestalt übertragen und verdichtet.⁴¹⁷ Das muss hinsichtlich des Geschehens des ›Dramas der Transzendenz‹ in der Sinnlichkeit zu erheblichen Problemen führen. Weil in den Erregungszuständen einer Nervenzelle nicht die physikalische Natur der Erregungsursache codiert ist. »Codiert wird lediglich die Intensität dieser Erregungsursache, also ein ›wieviel‹, aber nicht ein ›was‹.«⁴¹⁸ Das νοεῖν, das schlicht hinsehende Vernehmen, kann dennoch »nie falsch sein, es kann allenfalls ein Unvernehmen bleiben, ἀγνοεῖν, für den schlichten, angemessenen Zugang nicht zureichen.«⁴¹⁹

Die Notwendigkeit einer Signalweiterleitung zum Gehirn ist folglich unumgänglich, sofern das ›Was‹ des Sinneseindrucks errechnet werden soll. Wo jedoch der Begriff des Sig-

⁴¹³ Vgl. Huizing, 2000, S. 141.

⁴¹⁴ Huizing, 1996a, S. 8f; Huizing, 2000, S. 23.

⁴¹⁵ Vgl. Der Brockhaus, 2001, S. 557ff.

⁴¹⁶ Vgl. Foerster, 2007, S. 54.

⁴¹⁷ Vgl. Huizing, 2000, S. 141.

⁴¹⁸ Foerster, 2007, S. 43.

⁴¹⁹ Heidegger, 2006, S. 33.

nals intendiert ist, gibt es keine Unmittelbarkeit der Sinnlichkeit mehr. Es gilt der Satz: »Sie etwas hier, handle entsprechend dort.«⁴²⁰

Es ist also unwahrscheinlich, dass die Rezipienten der in literarischer Verdichtung übertragenen, realen Lebens-Gestalt Jesu – quasi unter der wirkungsästhetischen Inszenierung des (rezeptiv) ›Eingebildeten‹ – zur adaptierten Bühne werden, auf der sie dann auch noch als Darsteller im Drama der humanitären Gesten synchron selbst auftreten.

Erkennbar wird in dieser Theorie aber immer wieder die Intention nach Ausschaltung der Subjektivität des Lesers. Wobei den kritischen Leser der ›Ästhetischen Theologie‹ beruhigen möge, dass der ›schwache Gott der Inkarnation‹ den Rezipienten seiner literarischen Selbstporträts seinen Knockout auf zarte, gefühlvolle Weise verabreicht. »Der Leser ist betroffen von dem Anspruch, den die Geschichte an ihn stellt und unverkennbar nicht mehr nur bei sich selbst.«⁴²¹

Doch lässt sich das aus Hans-Georg Gadammers Darstellung der Spieltheorie tatsächlich in dieser Weise ableiten?

Eine erläuternde Passage hilft weiter: »Die Bewegung, die Spiel ist, hat kein Ziel, in dem sie endet, sondern erneuert sich in beständiger Wiederholung. [...] Die Spielbewegung als solche ist gleichsam ohne Substrat. [...] Das Spiel ist Vollzug der Bewegung als solcher.«⁴²²

Diese Definition ist für die folgende Diskussion von Bedeutung. Denn ist die Spielbewegung als solche ohne Substrat,⁴²³ so weist das darauf hin, dass sie ohne aufzeichnende Grundlage von statten geht. Die Spielbewegung wäre damit Ausdruck bedeutungsloser Bewegung außerhalb des eigentlichen Spiels. Demgegenüber ist jedoch der ursprünglichste Sinn von Spielen der mediale Sinn.⁴²⁴

Analog zu Gadamer kann man folglich formulieren, die Lektürebewegung als solche ist ohne Substrat. Sie erneuert sich in beständiger Wiederholung. Sie ist sozusagen freie Iteration.⁴²⁵ Interpretation – also Reflexion und Aufführung des Textes – ist dagegen Vollzug der Lektüre als solcher.⁴²⁶ Aus rezeptionsästhetischer Perspektive ist dabei das Substrat in der lesenden Person anzunehmen. Hinsichtlich ihrer beiden Aspekte (Reflexion und Aufführung) ist die interpretierende Lektüre damit nicht nur die Erzeugung von

⁴²⁰ Foerster, 2007, S. 48.

⁴²¹ Huizing, 2000, S. 223; Vgl. A.a.O. S. 217.

⁴²² Gadamer, 1972, S. 99.

⁴²³ ›Unterlage‹; Die eigenschaftslose Substanz eines Dings bzw. eines Subjekts als Träger seiner Eigenschaften (vgl. Der Brockhaus, 2004a, S. 334.).

⁴²⁴ Vgl. Gadamer 1972, S. 99.

⁴²⁵ Vgl. Derrida, 2004c, S. 80.

⁴²⁶ Vgl. Figal, 2006, S. 69; 75.

Bedeutung, sondern insbesondere auch die Erzeugung der Bewegung von Bedeutung. Bedeutung ist damit in Gang gekommene Dynamik. Denn Bedeutung gibt keine Ruhe, selbst dann nicht, wenn sie beruhigt. Mit gutem Grund betont Wittgenstein also, dass die Bedeutung eines Wortes sein Gebrauch in der Sprache sei.⁴²⁷ Er verbindet damit die Bedeutung von sprachlichen Zeichen mit dem Sprachgebrauch, was eine Form des Tätigseins und somit explizite Bewegung ist.⁴²⁸

Das heißt, auch für Bedeutung kann als Normalzustand die Bewegung und nicht die Ruhe angenommen werden. Denn Bedeutung ist nur in einem Seienden annehmbar, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhalten kann.⁴²⁹ Zumindest ist sie außerhalb des Seienden, dessen Normalzustand die Bewegung ist,⁴³⁰ bislang nicht nachweisbar. Das Seiende ist aber wiederum nicht außerhalb der Zeit zu verorten, zumindest nicht im Vermögen des Daseins.⁴³¹ Damit scheinen sich tatsächlich – wie von Hans Blumenberg festgestellt – jene zwei überragenden Themenkomplexe zu vereinen, die sich im Rückblick auf die durch Husserl selbst repräsentierte Sachgeschichte der Phänomenologie abzeichnen; »die Konstitution des inneren Zeitbewusstseins und die Konstitution des Anderen in der Fremdwahrnehmung. [...] Dieser Zusammenhang besteht und ist systematisch von hochrangiger Bedeutung. Die Zeit ist die Form der Realisierung des Bewusstseins als Intentionalität.«⁴³² »Intentionalität bedeutet, daß ich zu tun habe mit dem und gerichtet bin auf das, was ich nicht selbst bin.«⁴³³

Die hermeneutische Herausforderung liegt folglich darin, das Andere je in die Zeit zu bringen. Durch diesen Eintritt in die ›Konsistenz der Geschichte eines Bewusstseins‹ erlangt es Bedeutung.⁴³⁴ Es wird damit in Bewegung versetzt. Bedeutung erhält auf diese Weise ihre liquide Form. Gedruckte Texte können diese Liquidität keinesfalls halten, da sie in der Schrift ihre materiale Feststellung haben.⁴³⁵ Damit haben Texte in ihren Schriften einen anderen Aggregatzustand, weil die Liquidität der Intentionalität des schreibend-malenden Bewusstseins in exakt dem Augenblick zum Erliegen kommt, in dem etwas produktiv ›festgestellt‹ worden ist.

⁴²⁷ Vgl. Wittgenstein, 1967, S. 35.

⁴²⁸ Vgl. Derrida, 2004b, S. 122ff.

⁴²⁹ Vgl. Heidegger, 2006, S. 53; 87; Derrida, 2004b, S. 125; Aristoteles, 1997, S. 275. [1173a26 – b 11]

⁴³⁰ Vgl. Audretsch, 2004, S. 190ff.

⁴³¹ Vgl. Heidegger, 2006, S. 332f.

⁴³² Blumenberg, 2007, S. 122.

⁴³³ Ebd.

⁴³⁴ Vgl. Blumenberg, 2002, S. 108.

⁴³⁵ Vgl. Figal, 2006, S. 73.

Unter diesem Aspekt wird es verständlicher, wenn Günter Figal davon spricht, dass Texte nicht denken können.⁴³⁶ Dies entspricht auch Gadammers Feststellung: »Die Spielbewegung als solche ist gleichsam ohne Substrat. [...] Das Spiel ist Vollzug der Bewegung als solcher.«⁴³⁷ Für die Lektürebewegung kann das Gleiche behauptet werden. Jene Leser, die nicht sinnerfassend rezipieren können, bezeugen diese Feststellung auf traurige Art und Weise.

Wenn die Lektürebewegung als solche nun aber gleichsam ohne Substrat ist, kann aus produktionsästhetischer Sicht im Text der Gleichnisse auch keine liquide, intentionale Bewegung von Bedeutung Jesu – oder etwa des Christus – material inkarniert sein, da diese der Lektürebewegung zwangsläufig Substrat nachweisen würde.

Die Lektüre selbst, das ist die reflektierende und aufführende Interpretation eines Textes, muss hingegen zwingend mit Substrat sein. Weil der ›Horizont-Intentionalität‹ auf der gegenständlichen Seite – beispielsweise dem ›festgestellten‹ Bedeutungspotential eines Gleichnisses – seitens des Rezipienten eine ›Horizont-Intentionalität‹ entsprechen muss, welche die Einheit des Erlebnisstromes konstituiert. »Denn alles als seiend Gegebene ist weltlich gegeben und führt damit den Welthorizont mit sich.«⁴³⁸

Es muss folglich so sein, dass die intentionale Bewegung der Bedeutung Jesu Christi aus dem Text der Gleichnisse erst in der Verschmelzung der Horizonte hervorgeht, also erst dann wenn die Lektüre, über die reine Lektürebewegung hinausgehend, glückt. Denn Verstehen ist immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.⁴³⁹

Damit wirft die ›Ästhetische Theologie‹ ein weiteres Problem auf. Wird nämlich eine materiale Inkarnation Jesu im Text der Gleichnisse ernst genommen, so könnte – anstatt der Wiedergeburt – an das Ende der Lektüre auch der Akt des zu Bewusstsein kommenden, ausnüchternden, subjektiven Fragens treten.⁴⁴⁰ Denn eine konsequente ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹ blendet im Akt der Lektüre den subjektiven Part und damit den aktiven Aspekt am Rezipienten gänzlich aus. Der Text fließt über die Sinnlichkeit gleichsam in die Leser ein und breitet sich eigenmächtig aus, wodurch diese aufgrund des ›gestaltbildenden Drucks‹ schlicht ›eingebildet‹ werden.

⁴³⁶ Vgl. Ebd.

⁴³⁷ Gadamer, 1972, S. 99.

⁴³⁸ A.a.O. S. 232.

⁴³⁹ Vgl. A.a.O. S. 289f.

⁴⁴⁰ »Der Leser ist betroffen [...] und unverkennbar nicht mehr nur bei sich selbst.« (Huizinga, 2000, S. 223.)

Gadamers ›medialer Vorgang‹,⁴⁴¹ der synchron aktiv und passiv ist, wird diesem Problem dagegen weit eher gerecht. In dieselbe Richtung weisend, schlägt Hans Blumenberg auch den Begriff ›Intermittenz‹ vor. »Reflektierend ›unterbricht sich‹ das Subjekt, um seiner unmittelbaren Affektion ebenso unmittelbar den Akt der Reflexion beizugeben, so daß in derselben Dimension zwei diskrete, aber zueinander strikt homogene Erlebnisreihen entstehen: die der Wahrnehmung und die der Reflexion. Es ist das identische Subjekt, das über die Reihen wechselt und dies ohne Bruch seiner Selbigkeit kann.«⁴⁴² Denn selbst im Spielen ist der spielende Mensch noch ein sich verhaltender, »auch wenn das eigentliche Wesen des Spieles darin besteht, daß er sich von der Anspannung entlässt, in der er sich zu seinen Zwecken verhält.«⁴⁴³

In Zusammenhang mit dieser Kritik ist weiters auf den Umgang mit dem Wort ›Drama‹ in der ›Ästhetischen Theologie‹ hinzuweisen. Denn das Drama stellt für die Theologie nur ein diskutables Interpretament dar. Es darf nicht mit der von ihm zu unterscheidenden Sache, dem ›Gegenstand‹ der Theologie identifiziert werden. Eben diese Unterscheidung von Sache und Interpretament, die bereits in der Mehrdeutigkeit des Begriffs Drama angelegt ist, wird in Huizings Programm aber nicht vollzogen. So kommt in der Rede vom ›Drama der Transzendenz‹ einerseits eine Handlung und andererseits auch die szenisch-realisierte Darstellung derselben zum Ausdruck. Es ist aber eben die Unterscheidung von Handlung und Darstellung, die für ein Verständnis des Dramas als ›plurimedialer Darstellungsform‹ konstitutiv und somit auch theologisch relevant ist.⁴⁴⁴ Diese Relevanz äußert sich darin, dass das Dramatische weniger eine Kategorie der Gotteslehre als vielmehr eine solche der theologischen Hermeneutik ist.⁴⁴⁵

Doch gerade die Unterscheidung von Gotteslehre und Hermeneutik findet in der ›Ästhetischen Theologie‹ nicht ausreichend Beachtung. Dementsprechend charakterisiert Klaas Huizing Jesus von Nazareth als faszinierende Erscheinung Gottes, die in den Gleichnissen inszeniert werde und die Leserschaft dadurch einnehmen könne.⁴⁴⁶ Er sei »von sehr wenigen Zornesausbrüchen abgesehen – durchaus kein Gott, der in die Knie zwingt, sondern, trotz seiner Schwäche, eine faszinierende Erscheinung, die die Wiedergeburt auf den Weg bringt.« (S. 198.) »Die faszinierende Erscheinung wird inszeniert durch die Ausdrucks-Bilder oder die Leib-Bilder der Geschichten.« (S. 201.) »Wenn aber Jesus für

⁴⁴¹ Vgl. Gadamer, 1972, 100ff.

⁴⁴² Blumenberg, 2002, S. 43.

⁴⁴³ Gadamer, 1999, S. 113. [102/103.]

⁴⁴⁴ Vgl. Körtner, 2000, S. 145f.

⁴⁴⁵ Vgl. A.a.O. S. 164.

⁴⁴⁶ Vgl. Huizing, 2000, S. 156. Die folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf denselben Band.

eine authentische Ausdrucksform oder besser: Eindrucksform steht, dann muss der Leser diese Form auch leiblich einbilden können.«⁴⁴⁷

In diesen Feststellungen zeigt sich überaus deutlich, wie sich Klaas Huizings phänomenologischer Blickwinkel auf problematische Weise verengt. Seine ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹ soll demnach jenes absolute Maß an Unmittelbarkeit bereitstellen, das sich in phänomenologischer Hinsicht nicht ergibt. Hans Blumenberg kommentiert diesen Problemkreis folgendermaßen: »Fremdwahrnehmung ist immer mittelbar, wie unmittelbar hinsichtlich der Gewißheitsform – als Ausschluß aller Arten von Analogieschlüssen – sie ihrer Qualität nach auch erscheinen mag. Appräsentation ist dann nichts anderes als die Augenblicklichkeit der Leistung, in der ich einem Körper meinesgleichen ein Subjekt meinesgleichen zuordne und mir dessen gewiß bin, mich in seiner Anwesenheit und folglich in seinem Gegebenheitsfeld zu befinden.«⁴⁴⁸ Totalitätsbedürfnissen wird dadurch eine Absage erteilt, dass man das, was man ganz haben will, schlicht selbst sein muss.⁴⁴⁹

Aufgrund der eben skizzierten Zugangsweise zeigt sich jedoch zumindest noch eine problematische Undeutlichkeit. Dem Heiligen der ›Ästhetischen Theologie‹ wird auf diese Weise eine räumlich und zeitlich begrenzte Form zugeschrieben. So betont Huizing: »Die Bedeutung Christi für die Leser ist eben nicht unabhängig von der materialen Struktur der Texte zu haben. Christus hat sich namentlich in den Gleichnissen material selbst porträtiert oder inkarniert.«⁴⁵⁰

Jesus erscheint demnach beschränkt auf den Zeichenbestand der Texte in den neutestamentlichen Schriften, der sich material in Druckerschwärze auf Papier manifestiert. Eine sukzessive Erweiterung ergibt sich, wenn er sich dem Rezipienten im Zuge der Lektüre einleibt und – in und durch diesen – prototypische Gesten der Humanität inszeniert. Der ›eingebildete‹ Gleichnisleser gibt in der Darstellung seines Leibes also auch gleichzeitig die äußere Begrenzung des ›Heiligen in Erscheinung‹ wieder. In diesem Sinne betont Huizing: »Ich plädiere für den Ausdruck ›Eindrucksbild‹, weil dieser Ausdruck die aufnehmende Seite und die durch den Urschriftsteller geleistete Verdichtungsleistung am besten bezeugt.«⁴⁵¹ Der von Klaas Huizing beschriebene Jesus der Bibel tritt dementsprechend als ein auf die Sukzession räumlich-zeitlicher Fixierung verwiesener Heiliger in Erscheinung.

⁴⁴⁷ Huizing, 2004, S. 54.

⁴⁴⁸ Blumenberg, 2007, S. 123.

⁴⁴⁹ Vgl. Blumenberg, 2007, S. 122; Heidegger, 2006, S. 54ff.

⁴⁵⁰ Huizing, 2002, S. 25.

⁴⁵¹ Huizing, 2000, S. 121.

Der Begriff der Form ist in diesem Zusammenhang in höchstem Maße problematisch. Wobei die Schwierigkeit nicht darin liegt, dass die lateinische ›forma‹ im Deutschen als Gestalt, Figur, Äußeres oder Erscheinung wieder gegeben werden kann.⁴⁵² Denn als dasjenige, was jedem Ding und jedem Ereignis seine Eigenart verleiht, wird neben der ›äußeren Form‹ der Gestalt sehr wohl auch die ›innere Form‹ der Sinneinheit verstanden. »Denn bei jedem Gegenstand der Wahrnehmung und des Nachdenkens lässt sich ein charakterisierendes formales von einem tragenden stofflichen Moment unterscheiden«⁴⁵³

Es stellt sich aber dennoch die Frage, wie man ein charakterisierendes formales Moment der von Huizing beschriebenen ›Ausdrucksform‹ bzw. ›Eindrucksform Jesu‹ ohne das Denken, das ja gemäß dem Programm der ›Ästhetischen Theologie‹ – *wenn überhaupt* – erst nach der sinnlichen Wahrnehmung zum Einsatz kommt, zu verstehen hat?

Huizing betont doch ganz klar: »*In der Sinnlichkeit, nicht primordial im Denken, geschieht das Drama der Transzendenz.*«⁴⁵⁴ Mit der Sinnlichkeit lässt sich aber die ›innere Form‹ der Sinneinheit, das charakterisierende Formale nicht erfassen. Form bleibt hier also auf die ›äußere Form‹ der Gestalt, auf das tragende stoffliche Moment verwiesen. Diese muss also den ›gestaltbildenden Druck‹ auf den menschlichen Leib ausüben. Denn nur in dieser Hinsicht kann die Bezeichnung der literarischen Porträts als ›Antitypus‹, das ist eine prägende ›Petschaft‹,⁴⁵⁵ einigermaßen verstanden werden.⁴⁵⁶

Es zeigt sich in Huizings Konzept demnach auch ein Problem bezüglich des Begriffes der Allgegenwart Gottes. Denn »Gott ist weder endlos im Raum ausgedehnt noch durch einen bestimmten Raum begrenzt, auch ist er nicht raumlos.«⁴⁵⁷

Darüber hinaus versäumt es Huizing zu erklären, wie man sich die Transformation der materialen Struktur der Texte hin zu einer ›Eindrucksform‹ bzw. ›Ausdrucksform‹ vorzustellen hat, sofern eine solche als Petschaft in der Leiblichkeit ›gestaltbildenden Druck‹ bewirken soll. Diese Frage stellt sich insbesondere deshalb, weil sich auch diese Transformation über die Sinnlichkeit vollziehen müsste und nicht über das Denken.

Demgegenüber definiert Gadamer sehr genau, was er unter ›heiligen Spielen‹ des Kultes versteht. So bestimmt er die Darstellung Gottes im Kult als eine wesentliche Komponente. Wobei das Kultspiel – wie auch das Schauspiel – darin nicht aufgeht, dass es

⁴⁵² Vgl. Stowasser, 1994, S. 214.

⁴⁵³ Der Brockhaus, 2004a, S. 97f; Zitat, S. 98.

⁴⁵⁴ Huizing, 1996a, S. 8f.

⁴⁵⁵ Vgl. Pippal, 2002, S. 338.

⁴⁵⁶ Vgl. Huizing, 2000, S. 121; 141.

⁴⁵⁷ Tillich, 1980, S. 318; Vgl. Joh 6,56; 10,38; 14,10f; 14,20; Heidegger, 2006, 53ff.

darstellt, sondern es weist zugleich über sich hinaus auf diejenigen, die zuschauend daran teilhaben. »Erst recht ist etwa die Prozession, die ja ein Teil einer Kulthandlung ist, mehr als eine Schaustellung, da sie ihrem eigenen Sinne nach die ganze Kultgemeinde umfaßt.«⁴⁵⁸ Dementsprechend verlangen vollständige Kulthandlungen eine »Abgrenzung des Spielfeldes – ganz wie die des heiligen Bezirkes, wie Huizinga mit Recht betont«.⁴⁵⁹ Neben diesen Angaben beschreibt Gadamer auch, wie sich das Darstellen innerhalb des Kultes vollzieht. »Man darf an den Begriff der sakralen Kommunion erinnern, wie sie dem ursprünglichen griechischen Begriff der Theoria zugrunde liegt. Theoros heißt bekanntlich der Teilnehmer an einer Festgesandtschaft. Teilnehmer an einer Festgesandtschaft haben keine andere Qualifikation und Funktion als dabei zu sein. Der Theoros ist also der Zuschauer im eigentlichen Sinne des Wortes, der an dem feierlichen Akte durch Dabeisein teilhat und dadurch seine sakralrechtliche Auszeichnung, z.B. seine Unverletzlichkeit, gewinnt.«⁴⁶⁰ »Die Anwendung auf die lutherische Theologie besteht darin, daß der Anspruch des Glaubens seit der Verkündigung besteht und in der Predigt je neu geltend gemacht wird. Das Wort der Predigt leistet eben dieselbe totale Vermittlung, die sonst der kultischen Handlung – etwa der heiligen Messe – obliegt.«⁴⁶¹ Damit wird die Verwandtschaft von Kultspiel und Schauspiel sowie die Darstellung Gottes im Kult von Gadamer ganz eindeutig nicht als individueller Akt beschrieben, der sich im Rezipienten im Zuge individueller Lektüre vollziehe. Sondern als Vollzug von Handlungen, die nach klaren Richtlinien, also nach einer Liturgie oder Gottesdienstordnung ablaufen. Wesentlich ist dabei, dass sich die heiligen Spiele des Kultes wie auch das Schauspiel nach Gadamer immer als Gemeinschaftsereignisse vollziehen, bei denen auch jene Teilnehmer, die nur als Zuschauer anwesend sind, integrale Geltung haben. In diesem Kontext ist die Rolle der ἐκκλησία – der Gemeinde bzw. der Kirche im weitesten Sinne – als Ort solcher Ereignisse von maßgebender Bedeutung. Gemäß dem 1998 von der Ständigen Kommission Faith and Order des Weltrats der Kirchen veröffentlichten Dokument ›A Treasure in Earthen Vessels‹ kann die Kirche als ›hermeneutische Gemeinschaft‹ charakterisiert werden. Das bedeutet sie ist Auslegungs- und Interpretationsgemeinschaft, die sich beständig um das Verstehen der überlieferten Texte, Symbole und Praxen bemüht.⁴⁶²

⁴⁵⁸ Gadamer, 1972, S. 104.

⁴⁵⁹ A.a.O. S. 102.

⁴⁶⁰ Gadamer, 1972, S. 118; Vgl. Heidegger, 2006, S. 69.

⁴⁶¹ Gadamer, 1972, S. 121.

⁴⁶² Vgl. Körtner, 2006, S. 161ff.

In ihrem weitest umfassenden Sinne ist ἐκκλησία, die Gott aufgrund des biblischen Kanons glaubt, Selbstgebung der Ausschließung von Abwesenheit der intentionalen Bewegung von Bedeutung Christi in der Schrift. In dieser weitest umfassenden, begrifflichen Geltung ist ἐκκλησία – in Annäherung an die ›freie Variation‹ – gleichermaßen die Grundlage zur Entgegnung der Krise des Sinns in der Bibel.⁴⁶³

Eine Lesetheorie wie die ›Ästhetische Theologie‹, die in ihrer Herangehensweise das Individuum leitend anspricht und nicht explizit zur ›freien‹, intersubjektiven Auseinandersetzung mit der biblischen Offenbarung anregt, kann so etwas nicht nachvollziehen, weil sie eben je auf Individualität abstellt und damit individuelle Autonomie betont. Wahrheit im Sinne einer ontologischen Wirklichkeit ist in der Autonomie des Individuums aber Einschränkungen unterworfen.⁴⁶⁴ Entsprechend muss mit Heinz von Foerster gesagt werden: »Wirklichkeit = Gemeinschaft.«⁴⁶⁵ Eben in dieser Hinsicht kann ἐκκλησία – in ihrem weitest umfassenden Sinne – als die ontologische Wirklichkeit Gottes unter den Menschen in der Welt verstanden werden.

Als Auslegungsgemeinschaft erfordert und erschafft sich ἐκκλησία jedoch immer einen gemeinschaftlichen Ort, in dem sie ihr Leben als (hermeneutische) Gemeinschaft im Sinne der Interaktion lebt. »Der Spielraum, in dem das Spiel sich abspielt, wird gleichsam durch das Spiel selbst von innen her ausgemessen und begrenzt sich weit mehr durch die Ordnung, die die Spielbewegung bestimmt, als durch das woran sie stößt, d. h. die Grenzen des freien Raumes, die die Bewegung von außen beschränken.«⁴⁶⁶

Nach ›evangelischem‹ Verständnis ist die Frage nach diesem Ort der ἐκκλησία bereits in und mit der Zusammenkunft mehrerer Gläubiger beantwortet.⁴⁶⁷ Das betont auch Martin Luther in seiner Auslegung des dritten Gebots.⁴⁶⁸ Dementsprechend verweist er auf die herausragende Bedeutung der Zusammenkunft der Gemeinde: »Es ligt furwar nit an stettenn noch gepewen, wo wir zusammen kommen, sondern allein an dissem unuberwindlichen gebet, das wir dasselb recht zusammen thun und fur got kommen lassen.«⁴⁶⁹ Als lokale Vorgabe ist nach diesem Verständnis also jeglicher Raum zu identifizieren, der die Glaubenden zur Zeit der Begehung einer ›kultischen Handlung‹ umgibt.

⁴⁶³ Vgl. Derrida, 2004c, S. 86f.

⁴⁶⁴ Vgl. Glasersfeld, 2007, S. 28.

⁴⁶⁵ Foerster, 2007, S. 59.

⁴⁶⁶ Gadamer, 1999, S. 112. [S. 101/102.]

⁴⁶⁷ »Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.« (Mt 18,20.)

⁴⁶⁸ Luther, M., WA 6, 229, 15. 20.

⁴⁶⁹ Luther, M., WA 6, 239, 11ff.

In Huizings theologischem Programm wird diese Rolle der ἐκκλησία, die im weiteren Sinne eine interaktive ›Spielgemeinschaft‹ ist, jedoch überhaupt nicht betont. Vielmehr charakterisiert er diese Erscheinung dementsprechend kurz mit den Worten ›Tempi passati‹.⁴⁷⁰ Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, dass in seiner ästhetischen Lesetheorie trotz der Betonung von heiligen Spielen einer gemeinschaftlichen Auseinandersetzung mit der ›Schrift‹ – durch die Leser untereinander – keine besondere Bedeutung zukommt. Vielmehr scheint sich – insbesondere für die Leser von Huizings Schriften – unter konsequenter Annahme einer ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹ der notwendige Ort des heiligen (Schau-) Spieles individuell im Zuge der Lektüre als ›Spielraum‹ des Heiligen im Inneren des Menschen zu öffnen.

Eine lebendige Interaktion im Sinne einer hermeneutischen Gemeinschaft ist damit jedoch keinesfalls gegeben. Denn Hermeneutik hat es nach Ingolf U. Dalferth nur und ausschließlich mit Verstehen zu tun. Verstehen lässt sich jedoch in keinem Bereich des Lebens normieren, vorschreiben oder verschreiben – auch nicht in einer ästhetischen Theorie. Sondern Verstehen schließt immer auch die Freiheit des Andersverstehens ein.⁴⁷¹

Damit ergibt sich hinsichtlich der ›Ästhetischen Theologie‹ ein (hermeneutisches) Problem. Denn nach rezeptionsästhetischen Gesichtspunkten unterliegt jener ›Spielraum‹, der sich im Akt der Lektüre im Rezipienten öffnet, einer nicht näher bestimmbaren, individuellen Freiheit. Er eröffnet sich also im Akt der Lektüre in der Individualität eines Rezipienten und determiniert dabei in der ›Konsistenz der Geschichte eines Bewusstseins‹ synchron die Spielregeln.⁴⁷² Die Freiheit, in der sich dies vollzieht, ist deshalb nicht selbstverständlich die christliche Freiheit, die Huizing durch die Annahme des Pragmatismus in einer ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹ implizit voraussetzt. Sondern es kann mit Blick auf die sog. ›säkulare‹ Leserschaft nur die begrifflich nicht näher zu definierende Freiheit des Menschen in der Natur angenommen werden, die sich als andere Art der Kausalität verwirklicht. Als solche ist sie Ursache ohne dabei Wirkung einer andern Ursache in der Kausalität der Natur zu sein. Zwar stößt auch diese Freiheit überall an Grenzen, aber im Gegensatz zur christlichen Freiheit lassen sich die Grenzen der Freiheit in der Natur, den Bedürfnissen der Orientierung entsprechend, verschieben. Und die Bedürfnisse der Orientierung sind für jeden und zu jeder Zeit andere.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Huizing, 2000, S. 168.

⁴⁷¹ Vgl. Körtner, 2006, S. 163f.

⁴⁷² Vgl. Blumenberg, 2002, S. 108.

⁴⁷³ Vgl. Stegmaier, 1997, S. 96f.

Das heißt, für ein ›autonomes‹ Individuum, das sich in der Kennzeichnung ›säkularer Leser‹ ausdrückt, ist die Möglichkeit der ›Krise des Sinns‹ in der Bibel im Gegensatz zu einem Teilnehmer der Auslegungsgemeinschaft ἐκκλησία unter Umständen in viel umfassenderem Maße gegeben.⁴⁷⁴ So muss z. B. der Satz »Lass die Toten ihre Toten begraben« (Lk 9,60) für einen Leser außerhalb der Interpretationsgemeinschaft der ἐκκλησία zwangsläufig unter der Abwesenheit von Referenten und damit auch unter der Abwesenheit eines gewissen Signifikats leiden.⁴⁷⁵ Denn für ›säkulare Leser‹ gibt es so gesehen nur »Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum [...] Was wäre ein Zeichen [...], das nicht zitiert werden könnte? Und dessen Ursprung nicht unterwegs verlorengehen könnte?«.⁴⁷⁶ Es ist also gerade der säkulare Pragmatismus, der – aufgrund seiner Erhabenheit gegenüber einem absoluten Verankerungszentrum im ›glaubenden Verstehen‹ – die ›Krise des Sinns‹ in der Bibel dadurch befördern kann, als sich Zitieren durch ihn in pragmatischer Iterabilität verläuft.⁴⁷⁷

Der Faktor der Gemeinschaft ist demnach in jedem Fall von wesentlicher Bedeutung. Denn es ist je die Gemeinschaft, die sowohl das Andersverstehen innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft als auch Wirklichkeit im Sinne der christlichen Freiheit in der ἐκκλησία möglich macht.⁴⁷⁸ Die Abgeschlossenheit einer abgedruckten Lesetheorie bietet dazu aber in keinem Fall den entsprechenden Raum, da in ihr kein Dialog möglich ist. Vielmehr wird darin das angesprochene Gegenüber diskursiv über die ihm fehlende Wahrheit belehrt.⁴⁷⁹

Es muss also gar nicht verstören, wenn Huizing letztendlich sogar die These aufstellt: »Der sich über das wahre Sein täuschende Mensch muss überredet werden (durchaus mit leichter Gewalt), die Täuschung abzulegen.«⁴⁸⁰ Denn darin wird der Ausdruck eines Denkens bestätigt, das der ›Gefahr‹ (Huizing) ungezügelter Assoziationsfreiheit auf Seiten der Leser mit aller Konsequenz begegnen will. Dem ›gestaltbildenden Druck‹ des literarischen Porträts soll im entsprechenden Fall also auch nachgeholfen werden.⁴⁸¹

Wie leicht – sollte sich aber die Leserschaft der ›Ästhetischen Theologie‹ fragen – darf nun jene Gewalt sein, durch die ein Mensch erkennen soll, dass er sich über sein

⁴⁷⁴ Vgl. Der Brockhaus, 2004a, S. 314.

⁴⁷⁵ Vgl. Derrida, 2004c, S. 87.

⁴⁷⁶ A.a.O. S. 89.

⁴⁷⁷ Vgl. A.a.O. S. 80.

⁴⁷⁸ Foerster, 2007, S. 59.

⁴⁷⁹ Vgl. Körtner, 2006, S. 167.

⁴⁸⁰ Huizing, 2000, S. 164.

⁴⁸¹ Vgl. A.a.O. S. 138; 141.

menschliches Sein täuscht? Das hätte Klaas Huizing an dieser Stelle doch etwas genauer explizieren sollen. Weiters stellt sich die Frage: Was macht man mit den absolut Unbelehrbaren, die ihre Täuschung überhaupt nicht sehen wollen?

Innerhalb der reformatorischen Bewegung hat sich Martin Luther in seinen Spätschriften ausführlich mit dieser Frage auseinander gesetzt.⁴⁸² Auf bedauernswerte Weise bestätigte der Reformator damit selbst die Gültigkeit seines christlich-anthropologischen Urteils über den Menschen vor Gott: »Sic homo Christianus simul iustus et peccator, Sanctus, prophanus, inimicus et filius Dei est.«⁴⁸³

Glücklicherweise verfügten die evangelischen Kirchen letztendlich über ausreichend selbstkritische Energie und reinigende Kraft, um unter den Eindrücken der Geschichte des 20. Jahrhunderts – spät aber doch – jene Schriften zu verwerfen, die Gewalt als mögliches Mittel im Umgang mit anderen Denksystemen anempfehlen.⁴⁸⁴

Warum sollte man also zu Beginn des 21. Jahrhunderts das Wort ›Gewalt‹ – wenngleich in Klammern gesetzt – in dieser Frage wieder in die theologische Diskussion einfließen lassen? Begründet die Ästhetik der humanitären Gesten Jesu nicht auch jene Gesten, die davon Abstand nehmen lassen, andere Denkkonzepte und Lebensformen zu ahnden? (Vgl. Joh 8, 7)

Dementsprechend kann die äußerste Maßnahme der überzeugten Entgegnung, die einem Christen in Auseinandersetzung mit anderen Denkkonzepten und Lebensformen zusteht, wohl nicht in Gewalt zu finden sein. Vielmehr kann sie – wenn überhaupt – nur zur Abgrenzung und Beendigung des Dialogs führen (vgl. Lk 9,1ff). Deshalb ist das Wort und der Begriff der ›Gewalt‹ hinsichtlich der überzeugungsästhetischen Möglichkeiten des Evangeliums – ebenso wie jegliche andere Angstmache bezüglich der christlichen Heilsversprechen⁴⁸⁵ – absolut unangebracht und sollte auch nicht mit einem

⁴⁸² »Aber der Teuffel ist der Welt Gott, Und wo Gottes wort nicht ist, hat er gut machen, nicht allein bey den schwachen, Sondern auch bey den starcken. Gott helffe uns, Amen.« (Luther. M., WA 53, 417, 10ff.) »Was wollen wir Christen nu thun mit diesem verworffen, verdampften Volck der Jueden?« (Luther. M., WA 53, 522, 29f.) »Erstlich, das man jre Synagoga oder Schule mit feur anstecke und, was nicht verbrennen wil, mit erden uber heuffe und beschuette, das kein Mensch ein stein oder schlacke davon sehe ewiglich. Und solchs sol man thun, unserm Herrn und der Christenheit zu ehren damit Gott sehe, das wir Christen seien und solch oeffentlich liegen, fluchen und lestern seines Sones und seiner Christen wissentlich nicht geduldet noch gewilliget haben.« (Luther, M., WA 53, 523, 1ff.)

⁴⁸³ Luther, M., WA 40 I, 368b, 26f.

⁴⁸⁴ »Uns evangelische Christen belasten in diesem Zusammenhang die Spätschriften Luthers und ihre Forderung nach Vertreibung und Verfolgung der Juden. Wir verwerfen den Inhalt dieser Schriften.« (»Zeit zur Umkehr - Die Evangelischen Kirchen in Österreich und die Juden« / Erklärung der Generalsynode (November 1998), Pkt. IV, in: URL: <http://www.evangel.at/judentum.0.html>) [21. 10. 2008].

⁴⁸⁵ Vgl. Huizing, 2002, S. 29.

vermeintlichen Augenzwinkern (in Klammern gesetzt) geäußert werden. »Es stünde traurig um die Menschen, wenn sie durch Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Belohnung nach dem Tode gebändigt werden müßten.«⁴⁸⁶

Das gilt zumindest für die ›evangelische Theologie‹. Denn nach reformatorischer Tradition bedeutet die ἐκκλησία, die fortwährend aus der gottesdienstlichen Gemeinde hervorgebracht wird, nicht das Subjekt, sondern das Objekt der Auslegung. In diesem Sinne ist sie ›creatura verbi‹. Wer könnte es unter dieser Voraussetzung verantworten, seinem (›säkularen‹) Mitmenschen – auch nur ›mit leichter Gewalt‹ – ein ›adäquateres‹, in jedem Fall der Fragwürdigkeit unterliegendes ›coram deo‹ verabreichen zu wollen.

Vielmehr bringt ἐκκλησία als Geschöpf des Evangeliums gerade die Erfahrung zum Ausdruck, dass das menschliche Bemühen um die Auslegung der Schrift in die pneumatologische Erfahrung umschlägt, umgekehrt vom Text der Schrift ausgelegt zu werden.⁴⁸⁷

Heiliger Geist ist dementsprechend die Dynamik der Vergemeinschaftung mit Christus und in ihm mit dem Vater. Das bedeutet zugleich die Vergemeinschaftung der Christen untereinander, zu einer ›Bruderschaft‹, die den Grund ihrer Verbundenheit nicht in weltlichen Gegebenheiten hat. Deshalb betont Paulus: »Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.« (Gal 3,28) »Das bedeutet nach den Worten von Henrik Berkhof ›die Verheißung der großen Zukunft, der Lebensweise, die Gott für die Menschheit bereitet hat ... beginnende Erfüllung des Zieles: der Menschlichkeit und Freiheit, der Gleichheit und Brüderlichkeit in seinem Königreich.‹«⁴⁸⁸

Diese konkrete Rede von Menschlichkeit und Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit im Kontext des Glaubens darf jedoch nicht mit dem abstrakt verwendeten und universell gültigen Begriff von ›Humanität‹ in eins gesetzt werden. Denn universelle ›Humanität‹ im Sinne von Menschlichkeit und Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit kann auch dort verwirklicht sein, wo von Gottes Reich ausdrücklich Abstand genommen wird.⁴⁸⁹

Wird *Wiedererkennen* der christlichen Lebensform demgegenüber jedoch allein aus der Neugierde eines Menschen für die biblischen Texte angenommen, so erscheint das Verstehen im Glauben wie die Prämisse der Schriftauslegung, die durch Gott bereits im Wesen des Menschen angelegt ist. Menschliche Gottesbilder werden damit zu einem Abbild Gottes in der menschlichen Seele, und Gott erscheint als der Handelnde, der sein Bild in

⁴⁸⁶ Einstein, 2005b, S. 20.

⁴⁸⁷ Vgl. Körtner, 2006, S. 92.

⁴⁸⁸ Joest, 1995, S. 295.

⁴⁸⁹ Vgl. Beck, Ulrich: Gott ist gefährlich, in: Die Zeit / Wochenzeitung für Politik, Wirtschaft, Wissen und Kultur, 62. Jahrgang, Nr. 52, 19. Dezember 2007, S. 12.

die menschliche Seele legt.⁴⁹⁰ In dieser Hinsicht wäre ἐκκλησία nichts anderes als ein alternativer Ausdruck universell-menschlicher Gemeinschaft und gleichbedeutend mit Hannah Arendts Formel ›inter homines esse‹. Unter dieser Annahme erwiese sich ›Humanität‹ im universell gültigen Sinne tatsächlich als grundlegendes Phänomen des Glaubens.

Demgegenüber ist aber der Widerspruch in der Sache und die Abkehrung, die ein nicht glaubender Mensch gegen die biblische Sicht der menschlichen Existenz vor Gott einlegt, nicht zu leugnen. Denn das »Einverständnis mit den biblischen Texten kann [...] nicht zur Prämisse der Schriftauslegung erklärt werden, sondern realisiert sich je und je neu im Akt des Lesens als Überwindung der vorgängigen ›Sünde im Verstehen‹.«⁴⁹¹

4.4 Humanität als Glaubensmotivation

Die Überwindung der ›vorgängigen Sünde im Verstehen‹ muss aber nicht zwingend durch humanitäre Gesten Jesu, die in der ›Ästhetischen Theologie‹ als ›Prototypik einer radikal neuen Lebensform‹ bezeichnet werden, in Gang kommen.⁴⁹² Denn christlicher Glaube erschöpft sich nicht in der Sorge um die ›Weltgewandtheit‹ und Leiblichkeit des Menschen. Wenngleich Klaas Huizing betont: »*Jesu Fascinosum besteht darin [...] spontan solidarisch zu handeln.*«⁴⁹³

Doch Solidarität ist nicht gleich Glauben. So formuliert Dietrich Bonhoeffer: »Gottes Liebe zum Menschen und der Menschen Liebe zu ihrem eigenen Geschlecht sind gar zu verschieden.«⁴⁹⁴ Die Motivation zu echter Solidarität, die sowohl in ökonomischer als auch in sozialer Hinsicht immer mit der Bereitschaft zum Teilen verbunden ist, muss sich dementsprechend auch nicht in christlicher Nächstenliebe begründen. Vielmehr kann sie durchaus auch kalkuliert sein und dadurch einem ›wohlverstandenen Eigeninteresse‹ folgen.⁴⁹⁵ Das bedeutet, spontane Solidarität schützt letztendlich auch immer den Handelnden selbst. Solidarität folgt dann aber einer utilitaristischen Ethik, das heißt, der Nutzen für andere muss dem eigenen Nutzen nicht widersprechen.⁴⁹⁶

Die Rücksichtnahme auf das Wohlergehen des Menschen im σῶμα ist demnach wohl bedeutsam. Aber sie ist nicht als exklusives und unverwechselbares Merkmal des Evan-

⁴⁹⁰ Vgl. Heine, 2005, S. 228.

⁴⁹¹ Körtner, 2006, S. 92.

⁴⁹² Vgl. Huizing, 2000, S. 121.

⁴⁹³ A.a.O. S. 208.

⁴⁹⁴ Bonhoeffer, 2005, S. 209.

⁴⁹⁵ Vgl. Körtner, 1999, S. 292.

⁴⁹⁶ Vgl. Suda, 2005, S. 155f.

geliums Jesu Christi zu verstehen (vgl. Lk 12, 22f). Denn ›Humanität‹ bedarf in ihrem allgemeinen Verständnis nicht jener eschatologischen Qualität, die für den Glauben unveräußerlich ist. Dementsprechend sind neben den Kirchen auch noch verschiedene andere Organisationen⁴⁹⁷ und nicht zuletzt der Staat, dessen Aufgaben und Ziele als ›Dienst am Menschen‹⁴⁹⁸ definiert werden können, um ›Humanität‹ bemüht.

Hinsichtlich einer theologisch-anthropologisch motivierten Rede von ›Humanität‹ kann darüber hinaus festgestellt werden, dass es in allen drei monotheistischen Religionen, die sich auf Abraham zurückführen lassen, ein Grundethos elementarer ›Humanität‹ gibt, das in Gottes Wort und Willen begründet ist.

»Für das Zusammenleben von Muslimen mit Juden und Christen besonders heutzutage ist von grundlegender Bedeutung: Auch für den Islam ist **Gott selber der Anwalt der Humanität**, der wahren Menschlichkeit. [...] So können wir denn [...] von einem **gemeinsamen Grundethos** der drei prophetischen Religionen reden, das einen geradezu welt-historischen Beitrag zu einem sich entwickelnden **Weltethos** leisten kann.«⁴⁹⁹

Mit der mächtiger Vokabel ›Weltethos‹, die das Denken auf andere Traditionen und Religionskonzepte aufmerksam machen will, soll an den Einwand gegenüber der Vereinnahmung des Begriffs ›Humanität‹ durch die ›Ästhetische Theologie‹ angeschlossen werden. Denn sowohl das Judentum als auch der Islam nehmen für sich in Anspruch, über die Gesetze von ›Humanität‹ Bescheid zu wissen. Darüber hinaus wird im Islam sogar die ›Humanität Jesu‹ als besondere Gesinnung im Verhalten zu den Mitmenschen und der Kreatur betont.⁵⁰⁰

Daraus ergibt sich neuerlich eine gewichtige Frage: Warum vermögen die ›empirischen‹ Koran-Leser die humanitären Gesten Jesu nicht so zu rezipieren, wie es die ›empirischen‹ Bibel-Leser im Zuge der Ausformung ihres ›Modell-Lesers‹ nach Klaas Huizing ganz selbstverständlich bewerkstelligen können sollten?

Wohl deshalb, weil die Rezeption von humanitären Gesten zwar eine neue Weltsicht erschließen kann,⁵⁰¹ aber darin noch nicht festgelegt ist, in welche Richtung es nun mit diesem erschlossenen Inhalt gehen soll. Weil Wirkung sowohl von der individuellen Erfahrung als auch durch den traditionellen Kontext geprägt wird, in dem sich individuelle

⁴⁹⁷ Vgl. URL: <http://www.aerzte-ohne-grenzen.at> [12. 11. 2008]; URL: <http://www.ada.gv.at> [12. 11. 2008]; URL: <http://www.bundesheer.gv.at> [12. 11. 2008].

⁴⁹⁸ Vgl. Lichowski u. a., 1995, S. 49.

⁴⁹⁹ Küng, 2006, S. 130.

⁵⁰⁰ Vgl. A.a.O. S. 588ff.

⁵⁰¹ Vgl. Huizing, 2004, S. 52.

Erfahrung errechnet,⁵⁰² ist eine Voraussage dessen unmöglich, zu welcher produktiven Äußerung die ästhetischen Eindrücke in Rezipienten führen werden.

Das erinnert an Kurt Tucholskys ›Danach‹. »Es wird nach einem happy end im Film gewöhnlich abgeblendet. Man sieht bloß noch in ihre Lippen den Helden seinen Schnurrbart stippen – da hat sie nu den Schentelmen. Na, un denn –?«⁵⁰³

Wer kann sagen, wie es den Lesern von literarischen Porträts weiterhin ergehen wird mit ihren ästhetischen ›Eindrucksbildern‹? Was drückt sich in der Folge in einem ›säkularen Leser‹ aus, wenn Texte in der Intentionalität seines Bewusstseins wirken?

Tucholskys ›Danach‹ zeichnet zumindest eine pessimistische Weltsicht: »Die Ehe war zum jrößten Teile vabrührte Milch und Langeweile. Und darum wird beim happy end im Film gewöhnlich abgeblendet.«⁵⁰⁴

Hinsichtlich der Bedeutsamkeit von traditionellen Bindungen betont Hans Küng: »**Erfreulich:** Jesus ist im islamischen Denken sehr präsent, sei es als Weiser oder als Sufi. Er ist ein spirituelles und moralisches Vorbild, ein ›Meister des Sufismus‹, zusammen mit Abraham, Mose, David und, selbstverständlich ihm untergeordnet, dem Propheten Muhammad. [...] **Enttäuschend:** Dieser Jesus ist ein völlig islamisierter Jesus, reduziert auf das, was man aus der islamischen Tradition, dem Hadīṭ oder dem Sufismus, mit oder auch ohne ihn, weiß. Durch sein Verhalten, seine Worte und Seelenzustände erscheint er zwar als der perfekte Sufi. Aber dabei verliert er sein eigenes Profil und ist so für die Christen nur mehr schwer erkennbar.«⁵⁰⁵

4.5 Die Ästhetik des Kreuzes Christi

Damit eröffnet sich die Notwendigkeit nach dem Blick auf den wesentlichen Grund des christlichen Glaubens. »Gottes Liebe zum Menschen heißt Kreuz und Nachfolge, aber eben darin Leben und Auferstehung. [...] In dieser Zusage spricht der, der die Macht hat über den Tod, der Sohn Gottes, der zum Kreuz und zur Auferstehung geht und die Seinen mitnimmt.«⁵⁰⁶

Der wesentliche Grund des christlichen Glaubens ist dementsprechend das Kreuz Christi. Wesentlich deshalb, da es das letzte ästhetische Moment der historischen Person Jesus von Nazareth darstellt, welches einem ›mit Sinnen begabten Menschen‹⁵⁰⁷ in

⁵⁰² Vgl. Foerster, 2007, S. 43ff.

⁵⁰³ Tucholsky, 2006, S. 274.

⁵⁰⁴ A.a.O. S. 276.

⁵⁰⁵ Küng, 2006, 600.

⁵⁰⁶ Bonhoeffer, 2005, S. 209.

⁵⁰⁷ Vgl. Huizing, 2000, S. 123.

objektiver Erkenntnis zugänglich ist.⁵⁰⁸ »Weil es zuallererst ein historischer Ort bleibt, vermag das Kreuz gleichzeitig Faktum und Symbol zu sein. Es hat Verweischarakter und präsentiert zugleich durch die Kraft des Geistes das Vergangene als Gegenwärtiges. Als Ort des einmaligen Transfers Jesu Christi in das neue Sein prägt das Kreuz auch die gegenwärtige Existenz der Christusgläubigen.«⁵⁰⁹

Alles Weitere, was die Glaubenszeugen – in zum Teil mythologischer Sprache – zu überliefern suchten, entzieht sich mehr oder weniger im Transzendenten, besser: in Unbeschreiblichkeit. Ludwig Wittgenstein hält fest: »Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; wir können also auch nicht sagen, was wir nicht denken können.«⁵¹⁰ Das heißt, es kann auch nicht beschrieben, sondern nur noch (metaphorisch) umschrieben werden.

Um die weitreichende Bedeutung des Namens ›Jesus Christus‹ abschätzen zu können, bedarf es demnach bereits eines Verständnisses für explizit theologische bzw. christliche Sprache. ›Humanität‹ und ›Solidarität‹ fügen sich in dieses ›Sprachspiel‹ wohl ein, sie sind – im Gegensatz zu Huizingas These – dafür aber nicht konstitutiv.

Demgegenüber weisen die Erfahrung und das Bekenntnis, die aus dem Ereignis des Kreuzes Christi hervorgegangen sind und auf denen das neutestamentliche Christuszeugnis fußt, auf ein anderes Phänomen zurück, das im christlichen Glauben das Leben eines Menschen einnimmt. Sprachlich wird dieses durch den Satz gekennzeichnet: ›Jesus von Nazareth ist auferstanden von den Toten‹. Christen bezeichnen dieses Bekenntnis mit der Metapher ›Auferweckung‹ bzw. ›Auferstehung‹. Es wird dabei also ein Bild gebraucht, welches das Erwachen aus dem nächtlichen Schlaf und das Aufstehen am Morgen bezeichnet. Die Wurzel der Vorstellung von einer allgemeinen Auferstehung vom Tode zu einem neuen ewigen Leben liegt bereits der jüdischen eschatologischen Hoffnung zugrunde. Die frühen Christen bekannten nun, dass diese eschatologische Hoffnung mit Jesus von Nazareth als Vorwegnahme des künftig Erwarteten bereits geschehen sei. Wobei diese Auferstehung zum ›ewigen Leben‹ als Tat Gottes und nicht als eigenmächtige Tat Jesu zu verstehen ist.⁵¹¹

Als sprachliches Phänomen lässt sich ›Auferstehung‹ im Anschluss an die Metapherntheorien der Philosophen Paul Ricœur und Hans Blumenberg als absolute Metapher bezeichnen. Absolute Metaphern »zeichnen sich dadurch aus, daß sie begrifflich nicht auf-

⁵⁰⁸ Vgl. Betz, 1999, S. 9-28; Schnelle, 2007, S. 203ff.

⁵⁰⁹ Schnelle, 2007, S. 221.

⁵¹⁰ Wittgenstein, 2003, S. 86f.

⁵¹¹ Vgl. Kühn, 2003, S. 118f.

lösbar sind, ihrerseits aber sprachbildend wirken«. ⁵¹² »Es ist eine absolute Metapher und darin eine der frühesten Errungenschaften der Philosophie, daß man die Wirklichkeit nicht festhalten könne, weil sie nicht das ist, als was sie uns erscheint.« ⁵¹³

Für die Theologie kann im Sinne Dietrich Bonhoeffers gesagt werden, nicht alle Metaphern in der Bibel sind auch absolute Metaphern. Sehr wohl aber sind dies die christologischen Metaphern, wozu ›Auferstehung‹ in jedem Fall zu zählen ist. Dabei handelt es sich nicht nur um mythologische Einkleidung einer allgemeinen Wahrheit, sondern das ist ›die Sache selbst‹. ⁵¹⁴

Ludwig Wittgenstein formuliert im ›Tractatus logico-philosophicus‹: »Der Name ist durch keine Definition weiter zu zergliedern: er ist ein Urzeichen. [...] Zwei Zeichen, ein Urzeichen, und ein durch Urzeichen definiertes, können nicht auf dieselbe Art und Weise bezeichnen. Namen *kann* man nicht durch Definitionen auseinanderlegen. (Kein Zeichen, welches allein, selbständig eine Bedeutung hat.)« ⁵¹⁵ Der Satz, den Wittgenstein in Klammern anfügt, ist für diese Diskussion von großer Bedeutung. Er sagt aus, dass Zeichen unbedingt auf Urzeichen verwiesen sind, dass Zeichen von sich aus nicht zwingend konstituierenden Sinn (ein Sprachspiel) hervorbringen können.

Das bedeutet für den christlichen Glauben, die ›Humanität‹ in den Gesten Jesu ist kein Urzeichen. Sie ist vielmehr ein durch das Urzeichen ›Jesus Christus‹ definiertes Zeichen. Als absolute Metapher ist ›Auferstehung‹ ebenfalls ein durch den Namen ›Jesus Christus‹ definiertes Zeichen. Doch anders als das Zeichen ›Humanität‹ erscheint ›Auferstehung‹ nicht weiter begrifflich auflösbar. Demgegenüber lässt sich ›Humanität‹ durch alle Zugänge zum humanistischen Denken und Handeln definieren. Daher sollte dem sprachlichen Zeichen ›Humanität‹ kein konstituierender Anteil am Grund christlichen Glaubens und Bekenkens zugesprochen werden, obgleich ›Humanität‹ durchaus auch Ausdruck christlichen Glaubens und Handelns ist.

Darüber hinaus werden sprachliche Zeichen wie ›Jesus Christus‹, ›Christi Kreuz‹ und ›Auferstehung‹ ausdrücklich durch eine besondere Form der ›Inhumanität‹ gekennzeichnet. Erst im ›Verstehen des Glaubens‹ ⁵¹⁶ wird offenbar, dass auf dieser göttlichen ›Inhumanität‹ vollkommene ›Humanität‹ im Sinne der biblischen Anthropologie gründet. Das ist ein Paradox wie die christliche Freiheit, die sich durch klare Grenzen auszeichnet, obwohl ein Mensch vom Glauben getragen niemals daran anstoßen kann. »Denn

⁵¹² Körtner, 1994, S. 157; Vgl. Körtner, 2006, S. 35.

⁵¹³ Blumenberg, 2002, S. 12.

⁵¹⁴ Vgl. Körtner, 1994, S. 156f.

⁵¹⁵ Wittgenstein, 2003, S. 21.

⁵¹⁶ Vgl. Körtner, 2006, S. 54f.

das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist's eine Gotteskraft.« (I Kor 1,18.)

4.5.1 Jesus von Nazareth oder Christus Jesus

Gotthold Ephraim Lessing veröffentlichte 1777 Fragmente der Schriften von Hermann Samuel Reimarus, in welchen dieser bereits die These vertritt, die originale Verkündigung und Absicht Jesu (als ein ›erstes System‹) sei in der Hand der Jünger Jesu nach Jesu Tod ergänzt und verändert worden. Wozu insbesondere die Bezeugung der Auferstehung, der Himmelfahrt sowie der Wiederkunft Jesu und des darauf stützenden Lehrsystems der Apostel gehören. In dieser These wird die »Diskontinuität zwischen dem originalen Jesus und der Christusverkündigung der Kirche seit der Zeit der Apostel, deren Fragestellung die Theologie seither nicht mehr losgelassen hat, in großer Deutlichkeit formuliert.«⁵¹⁷

Unter diesem Blickwinkel wird es besonders eingängig, warum die ›Ästhetische Theologie‹ die humanitären Gesten des literarischen Porträts des Jesus von Nazareth dermaßen in den Mittelpunkt rückt. Doch gerade hinsichtlich der überproportionalen Bewertung der jesuanischen Gesten ist die Feststellung erforderlich, dass die ›Diskontinuität zwischen dem originalen Jesus und der Christusverkündigung der Kirche‹ auch unter der besonderen Betonung der Gesten Jesu nicht aufgelöst werden kann. Sie muss vielmehr fortbestehen, weil sie immer schon ursprünglich da war. Sie konstituierte sich als ›Diskontinuität‹ bereits im Moment, den Lukas mit der vagen Umschreibung ἀπ' ἀρχῆς (vgl. Lk 1,2.) zu bezeichnen sucht.

Der ›originale‹ Jesus von Nazareth entzieht sich heute im Gegensatz zur ›Christusverkündigung der Kirche‹ nahezu vollständig der qualitativen Bewertung. Die maßgebliche Perspektive seines Handelns in Gott, deren in der ›Schrift‹ konservierte Gaben vom Glauben als Christi Werk interpretiert werden, war und ist ausschließlich Christus zugänglich. Demgegenüber ist Offenbarung ἀπ' ἀρχῆς Erscheinung in der ἐκκλησία. Dadurch ist ἐκκλησία συμβάλλειν, Symbol der Offenbarung.⁵¹⁸ Als Symbol ist sie uneigentliche, anschauliche, selbstmächtige und anerkannte Erscheinung menschlicher Gemeinschaft.⁵¹⁹ Sie ist – in ihrem weitest umfassenden Sinne – der viel versprechende Versuch von Interpretation in Reflexion und Aufführung. Damit umfasst ἐκκλησία die Möglichkeiten des ›Zusammenbringens‹ der Äußerungen des Jesus von Nazareth mit dem göttlichem Lo-

⁵¹⁷ Vgl. Kühn, 2003, S. 219f; Zitat, S. 220.

⁵¹⁸ Vgl. A.a.O. S. 10.

⁵¹⁹ Vgl. Tillich, 1964b, S. 196.

gos zum Werk des Christus. Nur der ἐκκλησία kann dieses ›Zusammenbringen‹ mehr oder weniger gelingen, weil das »Werk macht mit Anderem öffentlich bekannt, es offenbart Anderes; es ist Allegorie.«⁵²⁰

Gerade unter diesem Blickwinkel ist es berechtigt zu sagen, dass sich Gott in der Offenbarung selbst interpretiert.⁵²¹ Bereits die ›Schrift‹, die aus Glauben gewachsen ist, verkörpert demnach dinghaftes Element mehrerer Anteils: Logos, Werk und Anderes. Das Andere beschreibt dabei m. E. die Möglichkeiten der theologischen Arbeit, denn es verkörpert das ἀπ' ἀρχῆς des menschlichen Fragens.

Alle Menschen – also auch die unmittelbare Gefolgschaft Jesu – sahen und sehen sich ἀπ' ἀρχῆς herausgefordert, Christi Werk aus allen Bezügen zu solchem, was ein anderes ist als es selbst, herauszurücken, um es allein für sich beruhen zu lassen.⁵²² Oberflächlich betrachtet, scheint dies in den biblischen Texten zu begegnen. Aber auch die Texte der ›Schrift‹ sprechen den göttlichen Logos nicht unmittelbar aus. Vielmehr repräsentieren sie einen traditionell gewachsenen textus, der interpretationsbedürftig, unermesslich interpretierbar ist. Er ist aus dem Fluss des Lebens heraus gesprungen und davon gekommen.⁵²³ Wäre der göttliche Logos darin unmittelbar zugegen und nähme er einen während der Lektüre plötzlich ans Herz, so müsste man nicht mehr interpretieren. Man verginge von seinem stärkeren Dasein.⁵²⁴

Hinsichtlich der Interpretationsbedürftigkeit von Texten zeigt sich folglich das Problem der Unumgänglichkeit der freien Variation. Aufgrund der freien Variation droht in diesem Zusammenhang jedoch das Scheitern mangels Einsicht in die Vollendung der Variation in der Phänomenologie, also auch das mögliche Fehlgehen aufgrund des Mangels an der Präevidenz für die geforderte Evidenz.⁵²⁵

Dieser Mangel muss nun aber als ursprünglich gegeben angenommen werden. Das heißt, bereits die Jünger Jesu – z. B. Petrus, Johannes oder auch Jakobus – konnten ἀπ' ἀρχῆς ihrer einsehenden Wahrnehmung ausschließlich Repräsentanten der Christusverkündigung in der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (I Kor 1,2.) sein und blieben gleichzeitig auf diese – also das Bekennen des Christus (Mt 16,16) – verwiesen und beschränkt.⁵²⁶ Das bedeutet, das Insichstehen des Werkes Christi für das und im Dasein des Jesus von Nazareth

⁵²⁰ Heidegger, 2005, S. 10.

⁵²¹ Vgl. Jüngel, 1976, S. 109.

⁵²² Vgl. Heidegger, 2005, S. 35.

⁵²³ Vgl. Figal, 2006, S. 70.

⁵²⁴ Vgl. Rilke, 1997, S. 3.

⁵²⁵ Vgl. Blumenberg, 2002, S. 10.

⁵²⁶ Vgl. Schnelle, 2007, S. 54.

war in der Wahrnehmung durch seine ἐκκλησία – ἀπ' ἀρχῆς – stets sein Entgegenstehen. Es stand den Jüngern ursprünglich gegenüber.⁵²⁷ Im Gegenüberstehen – und anders lässt es sich phänomenologisch als Offenbarung nicht peilen – kann das Werk Jesu Christi aber keinem Menschen, zu keiner Zeit in seiner Bewandnisganzheit aufgegangen sein,⁵²⁸ auch nicht dem Evangelisten Lukas. Ansonsten wäre er nicht auf seine Darstellungsarbeit, auf seine Erstellung literarischer Porträts – die immer eklektisch bleiben muss – beschränkt gewesen. Denn auch das lukanische Verstehen, die Grundlage seiner literarischen Arbeit, bewegte sich in der für sein Dasein konstitutiven Weltvertrautheit, die ihrerseits aber nur das Seinsverständnis seines Daseins ausgemacht haben kann.⁵²⁹ Jeder ›Seinszuwachs‹, der in den Jesus-Porträts des Lukas angenommen wird,⁵³⁰ kann dementsprechend nur im Dasein des Autors gründen.

Weil Klaas Huizing jedoch auf das Porträt der urchristlichen Schriftsteller in der ›Spur des Paulus‹ aufmerksam macht, zeigt sich sein Konzept nunmehr neuerlich inkonsistent. Denn es war gerade das Evangelium Jesu Christi, das in der ›Spur des Paulus‹ in aller Welt verkündet werden sollte (vgl. Röm 1,1; 1,8; Act 19,21). Dieses Evangelium erschöpfte sich aber eben nicht in der Geschichte des Menschen Jesus von Nazareth, dem ›Lehrer der Lebenskunst‹, der als ›empfindsamer Meister der Situation‹ den Menschen vorlebt, was sie zu tun haben.⁵³¹

Auch die Feststellung, die Bibel habe eine ›parusiale Struktur‹, legt die Frage nahe, ob und wie das ›Gegenüber-Sein zum porträtierten Christus‹, das die christliche Anthropologie nach Huizing auszeichnet, unter der bereits skizzierten Lesart von Inkarnation in der ›Ästhetischen Theologie‹ anders verstanden werden kann als nachösterlich christologisch geprägt?⁵³²

Wird diese explizit religiöse Voraussetzung aber nicht ausdrücklich und nachhaltig betont, so kann der Begriff der ›Humanität‹, da er kein explizit theologischer Begriff ist, bei ›säkularen Lesern‹ auch Unverständnis hervorrufen, anstatt ein ›Wiedererkennen‹ der christlichen Lebensform zu ermöglichen.

⁵²⁷ Vgl. Heidegger, 2005, S. 36.

⁵²⁸ Vgl. Heidegger, 2006, S. 83ff; Hiob 4,17; Ps 14,3; Röm 3,9ff.

⁵²⁹ Vgl. Heidegger, 2006, S. 86; 150ff.

⁵³⁰ Vgl. Huizing, 1996b, S. 21ff.

⁵³¹ Vgl. Huizing, 2000, S. 161; Kühn, 2003, S. 220f.

⁵³² Vgl. Huizing, 2000, S. 234.

4.5.1.1 Nachfolge und humanitäre Grundsätze

Wie soll beispielsweise die humanitäre Sorge um das σῶμα τοῦ ἀνθρώπου, das den menschlichen Leib sowohl im Leben wie auch als Leichnam bezeichnet,⁵³³ im Sinne des neutestamentlichen Jesus von Nazareth und weiters im Lichte des christlichen Glaubens verstanden werden? (Vgl. Mt 10,28)

Nach Huizing zeigt sich gerade in dieser humanitären Sorge, »wie Jesus ›ein Meister der Situation‹ ist, weil er sich von der Situation wirklich rühren und ergreifen lässt.«⁵³⁴ Diese Situation der Rührung und Ergriffenheit ergibt sich aber aus der miserablen somatischen Verfassung des Gegenübers.⁵³⁵

Wie weit hat nun also die Sorge um das σῶμα τοῦ ἀνθρώπου zu gehen? Inwiefern muss man sich beispielsweise nach dem Tod um dieses Unbestimmbare kümmern, das in Form des σῶμα zurückbleibt? War es nicht inhuman von Jesus, einem Menschen geradeaus ins Gesicht zu schleudern, er solle seine verstorbenen Angehörigen einfach zurücklassen? (Vgl. Lk 9,60.)

Nach heutigen humanitären bzw. hygienischen Maßstäben, die ›säkulare Leser‹ wohl teilen werden, erscheint dies allemal problematisch. Denn das Zurücklassen eines Leichnams irgendwo in der freien Natur kann leicht dazu führen, dass Zustände eintreten, die wiederum Leib und Gesundheit einer Vielzahl von Menschen gefährden.⁵³⁶ So etwas wird einen ›säkularen Leser‹ wohl nur schwerlich begeistern.

Was soll also eine Person, die zum ersten Mal in einem Evangelium liest, daran affizieren? Es stellt sich für neugierige Bibelleser – sofern sie an so einer problematischen Stelle überhaupt weiter lesen – also die Frage, wie diese Äußerung Jesu mit einem gegenwärtigen, universellen Maßstab von ›Humanität‹ in Einklang zu bringen ist?

Denn ›inhuman‹ ist diese Aufforderung Jesu allemal. Insbesondere deshalb, weil sich ihr Sinn innerhalb des Evangeliums erst aufgrund des christlichen Auferstehungsglaubens erzeugt. Und die Auferstehung Jesu Christi ist in keiner Hinsicht ein Ereignis von ›Humanität‹. Es ist vielmehr erst im Verstehen des Glaubens an die Auferstehung Christi möglich, nach dieser Aufforderung Jesu eine sinnvolle – nicht jenseits der Grenze des Denkens liegende – Frage zu stellen.⁵³⁷ Denn wie der Zweifel kann auch der Glaube

⁵³³ Vgl. Gemoll, 2006, S. 777.

⁵³⁴ Huizing, 2000, S. 201.

⁵³⁵ Vgl. Heine, 2005, S. 233.

⁵³⁶ Vgl. URL: <http://www.orf.at/?href=http%3A%2F%2Fwww.orf.at%2Fticker%2F262605.html>) [13. 11. 2008]; URL: <http://www.unicef.de/index.php?id=622> [13. 11. 2008].

⁵³⁷ Vgl. Wittgenstein, 2003, S. 86.

»nur bestehen, wo eine Frage besteht, eine Frage nur, wo eine Antwort besteht, und diese nur, wo etwas *gesagt* werden kann.«⁵³⁸ Im Glauben können also Fragen gestellt werden, die ohne den Glauben nicht denkbar wären: Wie können Tote die Toten begraben oder wer sind denn diese Leblosen, von denen Jesus hier spricht?

Erst im Glauben geht die Antwort der Frage voraus.⁵³⁹ Denn »um etwas fragen zu können, müssen wir es teilweise schon haben; sonst könnte es nicht zum Gegenstand einer Frage werden. Der, der fragt, hat und hat nicht zu gleicher Zeit.«⁵⁴⁰ Das heißt, im Sprachvollzug des christlichen Glaubens sind auch jene ohne Leben, die bar des Glaubens an die Kraft der Auferstehung Jesu Christi⁵⁴¹ (vgl. Röm 6,4; Kol 2,12.) sich bis zum Tode ausschließlich um die somatischen Besonderheiten und Erscheinungen des menschlichen Seins kümmern (vgl. Dtn 8,3; Mt 4,4; Jes 22,13). Sie sind die Toten.

Die Aufforderung »Folge du mir, und lass die Toten ihre Toten begraben!« (Mt 8,22.) mag Menschen heute aus humanitärer Sicht vor den Kopf stoßen. Denn bereits in der Antike galt es als Pietätspflicht erster Ordnung, Vater und Mutter die letzte Ehre zu erweisen.⁵⁴² Um einer sensuell intendierten Imagination vorzubeugen, die sich durch die Vorstellung des Bildes von einem unbedingt nachfolgenden Jünger und der damit verbundenen Notwendigkeit der leblosen Totengräber ergeben kann, muss also an dieser Stelle wieder an die absoluten Metaphern erinnert werden.

Absolute Metaphern sind innovative, schöpferische Redefiguren, die in sprachbildender Weise zu neuen Lebensformen (Sprachspielen) führen: »Bei der schöpferischen Metapher ist kein Zweifel mehr möglich; der neue Bedeutungswert stellt im Verhältnis zum lexikalischen Code eine Abweichung dar, die die Sem⁵⁴³-Analyse nicht umfassen kann; selbst der kulturelle Code der Gemeinplätze [...] genügt dazu nicht mehr; denn hier muß ein System von Adhoc-Bezügen evoziert werden dessen Existenz überhaupt erst mit der metaphorischen Aussage selbst beginnt.«⁵⁴⁴

⁵³⁸ A.a.O. S. 110.

⁵³⁹ Vgl. Ebd.

⁵⁴⁰ Tillich, 1964a, S. 143f; Vgl. Heidegger, 2006, S. 5ff.

⁵⁴¹ Vgl. Körtner, 1996, S. 22.

⁵⁴² Vgl. Betz, 1999, S. 82.

⁵⁴³ Sem bezeichnet einen Bestandteil eines Phänomens mit zweifachem Sinn: Signifikant und Signifikat (Saussure), Ausdruck und Inhalt (Hjelmslev) name and sense (Gombocz) (vgl. Ricœur, 1991, S. 66.). »Die strategische Ebene der strukturalen Semantik verlagert sich damit vom Wort zum Sem [...], da kein Sprecherbewusstsein, weder das des Hervorbringenden noch das des Empfängers der Aussagen, die Konstitution des Wortes als Sammlung von Semen begleitet.« (A. a. O., S. 83.)

⁵⁴⁴ Ricœur, 1991, S. 111.

Gemessen an der absoluten Metapher ›Auferstehung‹ und dem nach deren Rezeption unausweichlichen christlichen Auferstehungsglauben⁵⁴⁵ wird jedoch schnell klar, wie sich Jesus mit seiner radikalen Aufforderung auf eine andere kategoriale Ebene begibt.

Wenn er davon spricht, die Toten sollten ihre Toten begraben, so setzt er in jener Kategorie ein, die sich uns nur über den christlichen Auferstehungsglaubens erschließt. Der Glaube an die Auferstehung von den Toten ist der hermeneutische Schlüssel, der die christliche Lebensform aufschließt. »Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsre Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich.« (I Kor 15,14.) Auf diese Weise wird das *σῶμα τοῦ ἀνθρώπου* nun zwar nicht negiert, aber in seiner sinnlich fassbaren Form durchaus einer kritischen Anfrage ausgesetzt (vgl. Ps 144,3f; Ps 8,5f).

Damit erhärtet sich die Feststellung von Paul Ricœur, dass eine Semantik der Rede nicht zwingend die des Wortes aufheben muss.⁵⁴⁶ Im Gegenteil: Die Semantik des Wortes ›Auferstehung‹, durch die die Rede Jesu in den Evangelien mit christlicher Grammatikalität aufgeladen wird, ist geradezu die Voraussetzung für die Semantik der Rede »Folge du mir, und lass die Toten ihre Toten begraben!«. Ohne die innovative, schöpferische Kraft der christologischen, absoluten Metapher ›Auferstehung‹ wäre die Semantik dieser Rede nicht einmal Semantik zu nennen. Es wäre vielmehr – mit Wittgenstein gesprochen – ›einfach Unsinn‹.⁵⁴⁷

Nur in diesem Lichte ist auch die von Jesus radikal eingeforderte Nachfolge klar und deutlich zu verstehen. Denn in diesem Lichte besehen ist die Rede von den Toten, die ihrerseits den Toten zum Begräbnis überlassen werden sollen, nicht eine Missachtung oder Preisgabe der leiblichen Verfasstheit des Menschen. Sondern gerade durch und innerhalb der Hermeneutik christlicher Auferstehung wird offenbar, dass das *σῶμα τοῦ ἀνθρώπου* – obgleich Sitz sowie unbedingt notwendige Voraussetzung dafür, dass *ψυχή* überhaupt west – dennoch eine höchst ambivalente Rolle spielen kann.

So bedeutet *σῶμα* einerseits elementare Grundbedingung des Daseins und damit Voraussetzung jeglicher eschatologischer Möglichkeit; andererseits aber aufgrund seiner Vergänglichkeit gleichzeitig entbehrliche Hülle, da es für den Gedanken der Auferstehung vollkommen bedeutungslos ist. Ein Zirkelschluss. Aus diesem Grunde kommt Pau-

⁵⁴⁵ Ästhetische Rezeption ist im Gegensatz zur ›substratlosen Lesebewegung‹ (Gadamer) ohne ästhetische Wirkung, die bereits in die Produktion (Interpretation als Aufführung und Reflexion) mündet nicht möglich. Absolute Metaphern lassen sich lediglich ignorieren, überlesen, überhören. Ihre Rezeption wirkt demgegenüber jedoch notwendig sprachbildend.

⁵⁴⁶ Vgl. Ricœur, 1991, S. 56f.

⁵⁴⁷ Vgl. Wittgenstein, 2003, S. 7.

lus auch zu der Ansicht: »Und es gibt himmlische Körper und irdische Körper; aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen und eine andere die irdischen.« (I Kor 15,40.) Dieses ambivalente Verhältnis christlich-religiöser Sprache in Bezug auf den Stellenwert der leiblichen Verfasstheit und die vermeintliche (!) Gleichgültigkeit Jesu dieser leiblichen Verfasstheit des Menschen gegenüber mag aufs Erste befremdlich wirken. Aber die theologische Sprache ist nicht die einzige Form eines Sprachspiels, indem die leibliche Verfasstheit des Menschen vermeintlich relativiert und hinterfragt werden kann.

Bertrand Russell näherte sich in besonders eindrücklicher und zum Teil heiterer Weise dem Versuch die Natur der Materie zu beschreiben⁵⁴⁸ und kategoriale Unterschiede in Bezug auf Körper im Allgemeinen bzw. den menschlichen Leib in philosophischer Sprache darzulegen: »In meiner Jugend wußten oder glaubten wir alle zu wissen, daß der Mensch aus einer Seele und einem Körper bestehe, der Körper in Raum und Zeit, die Seele jedoch nur in der Zeit. [...] Heutzutage ist diese schöne alte Klarheit und Unbefangenheit dahin: Physiker versichern uns, daß es so etwas wie Materie, und Psychologen beteuern, daß es so etwas wie Geist nicht gebe. Ein beispielloses Ereignis. Wer hätte je einen Schuster sagen hören, es gebe eigentlich keine Schuhe, oder von einem Schneider die Behauptung vernommen, daß alle Menschen in Wirklichkeit nackt herumlaufen?«⁵⁴⁹

Diese Ausführung deutet klar darauf hin, das Problem differierender Sprachspiele kann in vielen Bereichen zur Herausforderung werden.

4.5.1.2 Humanität als Ausdruck säkularer Kultur

Damit steht außer Frage, dass auch die von Klaas Huizing so genannten ›säkularen Leser‹ durchaus dazu imstande sind, sich im Zuge der Gleichnislektüre mit ›Gesten der Humanität‹ Jesu zu identifizieren und sich von solchen Gesten affizieren zu lassen. Diese Wirkung ist sogar überaus wahrscheinlich.

Fragwürdig bleibt jedoch, ob aufgrund der Rezeption von universell verstehbaren, humanitären Gesten tatsächlich bei ›allen späten, säkularen Lesern‹⁵⁵⁰ die von Huizing angenommene Veränderung eintritt? Reicht es wirklich, selbst den Vergleichspunkt zu einem Porträt zu bilden,⁵⁵¹ um in der Folge in der Lektüre jenen ›Modell-Leser‹⁵⁵² hervorzubrin-

⁵⁴⁸ Vgl. Russell, 1969, S. 26ff.

⁵⁴⁹ Russell, 2005, S. 64.

⁵⁵⁰ Huizing, 2000, S. 137.

⁵⁵¹ Vgl. Huizing, 1996, S. 23.

gen, der die ›Gottes-Sohn-Prädikation‹ bejahen und durch den Text (letztendlich als Christ) wiedergeboren werden kann?

Die von Klaas Huizing anhand des Samaritergleichnisses vorgelegte Prämisse, dass die Bibel eine ›eigentümliche Form des Wiedererkennens‹ beinhalte, die sich als ›dramatisches Wiedererkennen‹ ereigne und die ›große Geste des Sprungs in den Glauben‹ auslöse, um ›final die Angst und Verzweiflung hinter sich‹ zu lassen, müsste unbedingt empirisch erhoben werden.⁵⁵³

Denn es ist fraglich, ob die Entbehrlichkeit ›externer Vergleichspunkte‹ (Huizing) tatsächlich so weit geht, dass auch ein fest in seinen Traditionen verankerter San in Botswana die ›frohe Botschaft‹ von den porträtierten humanitären Gesten Jesu in der selben Weise und mit den selben Konsequenzen rezipieren kann, wie es ein indigener Kärntner in Österreich tut.⁵⁵⁴ Oder gilt es nach wie vor, dass »ein und derselbe Mensch mit demselben Geist, von Kindheit an unter Franzosen oder Deutschen erzogen, ein ganz anderer wird, als er sein würde, wenn er stets unter Chinesen oder Kannibalen gelebt hätte«. ⁵⁵⁵

Meines Erachtens ist die Wirkung der Porträtthese Huizings notwendigerweise einer objektivierenden Erhebung zu unterziehen. Gemäß ihrem universellen Anspruch, wäre dies jedoch ein Prozess, der in der Zeit ein unabschließbarer Prozess bleiben müsste.

Paul Chaim Eisenberg, jüdischer Oberrabbiner in Wien, stellte hinsichtlich der Divergenz von ›Humanität‹ und Glauben einen ähnlichen Problemkomplex auch innerhalb des Judentums fest. Demzufolge sei zwischen Religion und dem Affiziertsein von (›religiöser‹) Tradition, zu welcher auch die Texte der Bibel zu zählen sind,⁵⁵⁶ zu unterscheiden. Weil in Betracht gezogen werden müsse, dass die Setzung humanitärer Gesten Gründe haben könne, die nicht notwendig Religiosität intendieren: »Natürlich ist für einen Rabbiner Judentum noch immer in erster Linie eine Religion. Aber es gibt Leute, die sich von früh bis spät mit Judentum befassen und trotzdem nicht religiös sind. Weil Judentum auch die Idee eines Volkes, einer Schicksalsgemeinschaft, einer Kultur sein kann. Es kann ein Mann in der Früh aufstehen und zwei Stunden gegen Antisemitismus auftreten, dann – wie früher – für die Juden in der Sowjetunion demonstrieren, am Nachmittag hört er sich chassidische Platten an und am Abend geht er ins jüdische Theater. Das ist nicht äqui-

⁵⁵² »Modell-Leser« oder »Leser zweiter Potenz« wollen mehr als nur am Geschehen der »story« teilnehmen. Sie wollen verstehen, ob und wie es dem Porträt Jesu gelingt, ein *Wiedererkennen geschöpflichen Lebens* zu erschließen (vgl. Huizing, 1996b, S. 7; 25; 29.).

⁵⁵³ Vgl. Huizing, 2004, S. 33f.

⁵⁵⁴ Vgl. Huizing, 1996b, S. 23.

⁵⁵⁵ Descartes, 1998, S. 16f.

⁵⁵⁶ Vgl. Joest, 1995, S. 55.

valent einem Juden, der alle Gesetze einhält, aber was ich sagen wollte, ist, dass sich ein Mensch mit Jüdischem beschäftigen kann, ohne in die Synagoge zu kommen. Ich bin heute so weit zu sagen, dass muss auch akzeptiert werden, das ist wertvoll.«⁵⁵⁷

Lässt sich diese säkular(isierend)e ›Idee eines Volkes, einer Schicksalsgemeinschaft und einer Kultur‹ unter dem Topos ›Humanität‹ nicht auch auf jene Weltbilder übertragen, die vom Christentum maßgeblich *mit* beeinflusst wurden. Dementsprechend muss hinsichtlich einer Betonung der ›affektiven Betroffenheit des Lesers‹,⁵⁵⁸ die grundsätzlich geteilt werden kann, aber noch einmal auf eine wesentliche Differenzierung aufmerksam gemacht werden. Affektive Betroffenheit ist als Ausdruck oder Folge eines ästhetischen Urteils zu verstehen. Nicht alle ästhetischen Urteile müssen jedoch auch religiöse Urteile sein. Das ändert nichts an der Ansicht, dass religiöse Urteile sehr wohl ästhetisch sein müssen. Huizing betont daher korrekt: »Die Schnittmengen von ästhetischer und religiöser Erfahrung *können* zu 100 % identisch sein.«⁵⁵⁹ Aber dieses ›können‹ bedingt noch nicht zu einhundert Prozent die umkehrbare Gleichung ›Theologie = Ästhetik‹.⁵⁶⁰

Darüber hinaus gilt nach Wittgenstein: »Die Gleichung kennzeichnet nur den Standpunkt, von welchem ich die beiden Ausdrücke betrachte, nämlich vom Standpunkte ihrer Bedeutungsgleichheit.«⁵⁶¹ Ein Satz, der neuerlich die starke Position des Rezipienten verdeutlicht, die in Huizing's Konzept durch die Voraussetzungen einer ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹ nicht entsprechend gewürdigt wird.

⁵⁵⁷ Engelberg, Martin: Drei Rabbiner, mitten im Leben, in: NU, Ausgabe Nr. 29, Tishrei 5768 (3/2007), S. 8.

⁵⁵⁸ Vgl. Huizing, 1996a, S. 4.

⁵⁵⁹ Huizing, 2002, S. 34.

⁵⁶⁰ Vgl. Huizing, 2000, S. 15ff; Loader, 2005, S. 24.

⁵⁶¹ Wittgenstein, 2003, S. 100.

5. Theologische Ästhetik und Kunst

Nichtsdestoweniger liegt der besondere Vorzug der ›Ästhetischen Theologie‹ darin, dass sie den Fokus auf die Anthropologie lenkt; also auf jenen Aspekt theologischer Wissenschaft, der mit unüberbietbarem, empirischem Erkenntnispotential ausgestattet ist. Huizing stellt fest: »Der im Text inkarnierte Christus qualifiziert die Anthropologie neu und drängt auf eine religiöse Reinkarnation im eigenen Leibesleben«. ⁵⁶²

Aufgrund dieses Anspruches ergeben sich überaus interessante Perspektiven, die auf eine besondere Form des Dialogs zwischen Kunst und Theologie hinweisen. Die Frage nach diesem neuartigen Dialog, der in der Betonung menschlicher Gesten seine Grundlage hat, soll daher den letzten Teil dieser Arbeit leiten. ⁵⁶³

Mit der Annahme, dass die neutestamentlichen Gleichnisse als komprimierte, ›autonome Miniaturdramen‹ eine ›Verdichtung der alttestamentlichen Textmasse‹ darstellen, erhebt sich die Frage, ob diese Komprimierung nicht weiter gedacht werden kann?

Huizing betont dementsprechend: »›Gute‹ Filme/Video-Clips verdichten ganze Kulturmassen zu massenwirksamen Kurzfilmen, präsentieren sich als postmoderne Zitatmonster und bieten eine neue Basis der Verständigung an. [...] ›Gute‹ Filme/Videos komprimieren selbstredend auch die religiösen Felder unserer Kultur. MADONNA etwa hat sehr bewusst diese Felder im Fünf-Minuten-Takt durchquert«. ⁵⁶⁴

Auf das Problem, dass sog. ›postmoderne Zitatmonster‹ in Ermangelung eines klar definierten Verankerungszentrums die Krise des Sinns in der Bibel gerade dadurch auslösen können, dass sich Zitieren in pragmatischer Iterabilität inflationiert, wurde bereits hingewiesen. ⁵⁶⁵

Daher soll an dieser Stelle danach gefragt werden, ob sich die in ›unserer Kultur‹ ⁵⁶⁶ vorhandenen ›religiösen Felder‹ tatsächlich dahingehend künstlerisch verdichten lassen, dass sie die Rezipienten quasi als konzentrierte Essenz des Religiösen affizieren und durchwirken?

Als Annäherung an diese Fragestellung dient ein Hinweis bei Ludwig Wittgenstein: »Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhange des Satzes hat ein Name Bedeutung. Jeden Teil des Satzes, der seinen Sinn charakterisiert, nenne ich einen Ausdruck (ein Symbol).

⁵⁶² Huizing, 2000, S. 99.

⁵⁶³ Vgl. Huizing, 2000, S. 185ff; 2002, S. 97-146; 2004, S. 113-131; Huizing, 2007.

⁵⁶⁴ Huizing, 2002, S. 157f.

⁵⁶⁵ Vgl. Derrida, 2004c, S. 80.

⁵⁶⁶ Vgl. 4.2.1. S. 60ff.

(Der Satz selbst ist ein Ausdruck.) Ausdruck ist alles, für den Sinn des Satzes wesentliche, was Sätze miteinander gemein haben können. Der Ausdruck kennzeichnet eine Form und einen Inhalt.«⁵⁶⁷

Damit ist jedoch keineswegs determiniert, ob ein Ausdruck in Form eines geschriebenen Satzes eher der Repräsentation (s)eines Inhaltes dient als ein gemalter Satz. Unzweifelhaft erscheint aber, dass alle Formen von γράφειν positive (›ponere‹) Sätze erbringen müssen. In dieser Hinsicht wird die Fortsetzung des Gedankens bei Wittgenstein auf neuartige Weise beleuchtet: »Der Ausdruck setzt die Formen aller Sätze voraus, in welchen er vorkommen kann. Er ist das gemeinsame charakteristische Merkmal einer Klasse von Sätzen. Er wird also dargestellt durch die allgemeine Form der Sätze, die er charakterisiert. Und zwar wird in dieser Form der Ausdruck *konstant* und alles übrige *variabel* sein. Der Ausdruck wird also durch eine Variable dargestellt, deren Werte die Sätze sind, die den Ausdruck enthalten.«⁵⁶⁸

Es ist also nicht grundsätzlich abzulehnen, wenn Klaas Huizing versucht, einer christlichen Lebensform die ›Gesten der Humanität‹ des Jesus von Nazareth als Konstante zuzurechnen. Da diese eine Kategorie darstellen, in der sich das Wesen Jesu ausdrücken lässt. Deshalb soll diese Spur neuerlich aufgenommen werden. Denn wenn in der Folge der Ausdruck von Glauben unmittelbar an humanitäre Gesten gebunden sein sollte, muss dieser gestische Ausdruck auch in variabler Form den Glauben vollkommen klar aussagen können. Ludwig Wittgenstein vermerkt dahingehend: »Im Grenzfall wird die Variable zur Konstanten, der Ausdruck zum Satz.«⁵⁶⁹

5.1 Die Wertschätzung gemalter Bilder

Es entbehrt also keineswegs der Grundlage, wenn die ›Ästhetische Theologie‹ Bildern eine besondere Aussagekraft zuspricht. »Die Auferstehung des Textes im Leib findet ihren angemessenen Ausdruck in einem neuen Lebensstil. [...] (Was die Bilder den Texten voraus haben, ist die Eindeutigkeit, mit der diese Leseinsicht übersetzt wird.)«⁵⁷⁰ In seinem Buch ›Handfestes Christentum‹, das als ›Essay zur Ästhetischen Theologie‹⁵⁷¹ konzipiert ist, hat Klaas Huizing dazu bemerkenswerte Aspekte zusammengefasst.

⁵⁶⁷ Wittgenstein, 2003, S. 22.

⁵⁶⁸ Ebd.

⁵⁶⁹ Ebd.

⁵⁷⁰ Huizing, 2000, S. 288.

⁵⁷¹ Huizing, 2007, S. 10.

Dennoch bleibt grundsätzlich festzuhalten, dass gerade aus dem Vergleich von Bildern mit einem ›Übersetzen‹ (Heidegger) von Leseinsichten hervor geht, dass sie sich – wie alle anderen Arten von Übersetzungen – relativ von ihren ›Urschriften‹ entfernt haben müssen.⁵⁷² Eben darin liegt jedoch für die Theologie (insbesondere für eine evangelische Theologie) – hinsichtlich der Bewertung von Bildern als ›nachrangiger Schriften‹ – eine besondere Herausforderung.

Wenn folglich die in der Bibel vorliegenden Texte auf die Wahrnehmung von ursprünglich göttlicher ›Schrift‹ in der Welt verwiesen sind, wird darin bereits der Grundsatz des ›sola scriptura‹ an den Faktor der Tradition erinnert.⁵⁷³ Daraus ergibt sich die schwerwiegende Folgerung, dass selbst in den überlieferten Texten der Bibel der göttliche Logos der phänomenologischen Betrachtung nicht mehr unmittelbar zugrunde liegen kann, sondern stets eine Form von Übersetzung in einen λόγος. »Weil aber [...] der λόγος ein bestimmter Modus des Sehenlassens ist, darf der λόγος gerade *nicht* als der primäre ›Ort‹ der Wahrheit angesprochen werden.«⁵⁷⁴ Weswegen auch mit Blick auf Huizingas ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹ immer die Frage offen bleiben muss, inwieweit geleistete Interpretation dem Duktus eines ›Texts‹ überhaupt folgen kann.

Doch hinsichtlich der Betonung von humanitären Gesten Jesu in den Texten der Gleichnisse, ergibt sich noch ein weiteres Problem. Denn auch Texte können – im Gegensatz



Magritte, René: La clairvoyance (Der Scharfblick), 1936
Öl/Leinwand, 54,5 x 65,5 cm, Brüssel, Courtesy Galerie Isy Brachot, in: Paquet, 2001, S. 24; 94.

zur ›Schrift‹⁵⁷⁵ – nicht gestisch wirken. ›Schriften‹ lässt sich diese Fähigkeit hingegen nicht absprechen. Sie sind unbedingt iterierbar.⁵⁷⁶ In diesem Punkt zeigt sich der Unterschied zwischen Text und Schrift (sogar innerhalb derselben statischen Verfassung, die im Mangel an Bewegung unschöpferische Passivität ausdrückt). Wie in dieser Arbeit bereits hervorgehoben wurde, ist der Normalzustand der Bedeutung die Bewegung, die mit der ›Maschine Text‹ (Eco) erst im Rezipienten

ins Leben gebracht wird. Erst der Mensch setzt die Maschine Text in Betrieb. Dass sich

⁵⁷² Vgl. Derrida, 2004a, S. 36.

⁵⁷³ Vgl. Derrida, 2004a, S. 36; Heidegger, 2006, S. 61; Joest, 1995, S. 55.

⁵⁷⁴ Heidegger, 2006, S. 33.

⁵⁷⁵ Vgl. Derrida, 2004a, S. 36.

⁵⁷⁶ Vgl. Derrida, 2004c, S. 80.

Christus im Evangelientext selbst material inkarniert haben könnte, um in der Lektüre, aus eigener (produktionsästhetischer) Dynamik leiblich erlebbar hervorzukommen, erscheint damit neuerlich unglaublich.

Vielmehr sollen Texte eine Handlung repräsentativ zum Ausdruck bringen und sie ledig-



Magritte, René: La trahison des images (Der Verrat der Bilder) / Ceci n'est pas une pipe (Dies ist nicht eine Pfeife), 1928/29

Öl/Leinwand, 62,2 x 81 cm, Los Angeles (CA), Los Angeles County Museum of Art, in: Paquet, 2001, S. 9; 94.

lich als gleichzeitiges Geschehen erscheinen lassen. Das kann von Rezipienten als Geste interpretiert werden. Trotzdem liegt in Texten kein performativer Gestenvollzug vor. Denn Gesten sind – hier kann man Klaas Huizing folgen – als sinnlich-körperliche Ausdrücke von Gefühlen zu verstehen.⁵⁷⁷ Für sinnlich-körperliche Ausdrücke ist aber die material-formale Erscheinung eines literarischen Textes per se nicht ausreichend. Denn auf sinnlich wahrnehmbarer Ebene kann eine ›Schrift‹, in der ein Text vorliegt, nicht im Sinne ihres

textuellen Inhaltes gestisch wirken, sondern lediglich gemäß ihrer eigenen Form; das heißt im Sinne ihres iterierbaren Ausdrucks als ›Schrift‹.

Der von Klaas Huizing angenommene Ausdruck der Gesten kann demnach nicht als produktionsästhetisch im Zeichenbestand eines Textes angelegt nachgewiesen werden, weil der Ausdruck von Gesten in Texten der *performativen Dynamik* einer selbst gebenden Geste entledigt ist. ›Ästhetische Theologie‹ betritt in weiten Teilen ihrer Argumentation also das Terrain eines ›noncontingent reward experiments‹. Das heißt, jenes System, das nach Klaas Huizing den ›spätmodernen Verstehensbedingungen‹ für neutestamentliche Texte entspricht, kann dem Verfasser des Lukasevangeliums in keiner Weise intentional nachgewiesen werden.⁵⁷⁸

In der ›Schrift‹ gemalter Bilder scheint dies auf den ersten Blick tatsächlich anders zu sein. Denn in Gemälden können menschliche Gesten so *übersetzt* werden, wie es sich in der Schrift eines literarischen Porträts nur schwer machen lässt. Jedoch bleibt es fraglich, ob Bilder, in denen Menschen gestisch wirken, dadurch auch einen eindeutigen Sinn, eine einmalige Bedeutung zum Ausdruck bringen?

Folgt man der ›Ästhetischen Theologie‹, so kam durch die Wiederentdeckung der Antike in der Renaissance die Wirkkraft der lebenspraktischen, christlichen Gesten wieder her-

⁵⁷⁷ Vgl. Huizing, 2002, S. 102ff.

⁵⁷⁸ Vgl. Watzlawick, 2007, S. 13ff.

vor. Eine Wirkung, die indirekt sogar zur Schließung der philosophischen Akademie in Athen geführt habe.⁵⁷⁹

Was aber verrät diese Renaissance der Gesten? Nicht zuletzt deshalb, weil Gesten und Gebärden erlernt, angepasst und bewusst inszeniert werden können, stellt sich doch auch die Frage nach ihrer klaren Deutung?⁵⁸⁰

Wenn also – wie von Huizing behauptet – in der Renaissance das christliche Gestenvokabular neu belebt wurde, sollte man auch einen Großen unter den Künstlern dieser Zeit zu Rate ziehen. Leonardo da Vinci gilt (nicht nur) für die Renaissance als umfassender Könnler in Sachen bildlicher Darstellung. Bezieht man aber sein Porträt der ›Lisa del Giocondo‹, der ›Mona Lisa‹, das manche Kunsthistoriker als das ›berühmteste Gemälde der Welt‹ bezeichnen, in das Studium der Gesten ein, so kommt man zu einem bemerkenswerten Ergebnis. Trotz der klaren gestischen Strukturen, die in der Darstellung der abgebildeten Person wahrnehmbar sind sowie unter der Annahme, dass deren wahrnehmbare Gestik authentisch ist, schweigt dieses Bild auf eigentümliche Weise. Gesicht, Kleidung und – hinsichtlich der Gestenbeschreibung besonders wesentlich – die Hände,⁵⁸¹ alles wurde mit besonderer Akribie gestaltet.



Vinci, Leonardo da: **Porträt der Lisa del Giocondo (Mona Lisa)**, 1503-1506, Öl/Holz, 77 x 53 cm, Musée du Louvre, Paris, in: Zöllner, 1999, S. 73.

Dennoch mühen sich Interpreten seit Jahrhunderten an diesem Werk redlich ab. Trotz der vermeintlichen Klarheit des gestischen Vokabulars hält dieses Bild aufgrund seiner positiven (›ponere‹) Autonomie (gegenüber seinem Produzenten und gegenüber seinen Rezipienten) seine Bedeutung in eigentümlicher Weise im Verborgenen.⁵⁸² Gerade darin scheint demnach ein schwerwiegendes Problem zu liegen, sofern von (bildnerischen) Übersetzungen und Umsetzungen von Leseinsichten im und aus dem Ausdruck von Gesten gesprochen wird.

⁵⁷⁹ Huizing, 2007, S. 26.

⁵⁸⁰ Vgl. Huizing, 2002, S. 104ff; Vgl. Wirkung und Wahrheit, in: Molcho, 2001, S. 98ff.

⁵⁸¹ Vgl. Huizing, 2002, S. 102.

⁵⁸² Vgl. Zöllner, 1999, S. 8; 72f.

Denn eine Geste ist ein Akt in Vollzug. Dem Wesen eines Aktes kommt es aber zu, nur im Vollzug selbst erlebt und in Reflexion gegeben zu sein (Scheler). Gesten erhalten ihre Eindeutigkeit daher (wenn überhaupt) nur aus der lebendigen Dynamik,⁵⁸³ d.h. aus der Interpretation (Aufführung und Reflexion)⁵⁸⁴ eines positiven Gestenvokabulars in kreativen Medien: in Menschen. Werden sie in unbelebten Medien wie in einem Gemälde eingeschrieben, so ist ihr Sinn, ihre Bedeutung – selbst bei der Darstellung eines Menschen – der Kontingenz ausgesetzt. Denn sie hängen immer an den Möglichkeiten der potentiellen Rezipienten. Und das obwohl sie in der Schrift eines Porträts unmittelbar erscheinen dürften.⁵⁸⁵

Bezüglich der Ausdruckskraft der ikonographischen Bildgegenstände lautet die Frage an dieser Stelle demnach: Was wollen und können Gesten den Menschen zur Kenntnis bringen?

5.2 Der Primat der Gesten

Nach der ›Ästhetischen Theologie‹ sind es namentlich Gesten, welche die kulturellen Energien speichern und durch dieses Potential am Betrachter handeln. Mit Hermann Schmitz werden diese Phänomene als Bewegungssuggestionen bezeichnet, welche den Betrachter zu einer Einleibung stimulieren könnten. Es sei – so Klaas Huizing – insbesondere dem ›Gestenwissenschaftler‹ Aby Warburg zu verdanken, dass heute auch seitens der Theologie auf eine breite Sammlung dieser Ausdrücke maximaler Ergriffenheit (durch das Heilige) zurückgegriffen werden könne. Warburg selbst bezeichnete diese als Pathosformeln. Die ›Ästhetische Theologie‹ nennt Warburgs unvollendet hinterlassenen »Atlas Mnemosyne mit seinen tausend Fotografien kein unbewegliches Bilderrepertoire, sondern eine Repräsentation der Gesten der abendländischen Menschheit (...) in virtueller Bewegung«. ⁵⁸⁶ Es sei Warburgs Stärke gewesen, zeigen zu können, dass der religiös-kulturelle Prozess der Entängstigung und Affektbindung im Christentum noch einmal eine markante Beschleunigung erfährt. Deshalb gelte: »Als die stärkste religiöse Macht erwies sich das Christentum. [...] namentlich die aus dem Herzen quellende werktätige Nächstenliebe, die den Armen und Kranken, den Witwen und Waisen in ihrer Not bei-

⁵⁸³ Vgl. Heidegger, 2006, S. 48.

⁵⁸⁴ Vgl. Figal, 2006, S. 69; 75.

⁵⁸⁵ Legt man die Beispiele aus der bildenden Kunst, die Huizing hinsichtlich der ›Geste der Zuwendung‹ in der ›Ästhetischen Theologie‹ vorschlägt, unvoreingenommenen Betrachtern ohne Angabe eines Titels oder Themas vor, so ist für diese kaum klar zu identifizieren, welche Motivation die dargestellten Personen antreibt (vgl. Huizing, 2000, S. 212ff.).

⁵⁸⁶ Agamben, in: Huizing, 2007, S. 24. Vgl. Huizing, 2007, S. 13; 24f;

sprang, war wirklich etwas Neues, auch gegenüber der brüderlichen Zuneigung der Stoa, die praktisch nicht voll zur Auswirkung kam, weil sie durch die theoretische Überzeugung gehemmt wurde, daß es auf die Außendinge für die Menschen nicht ankomme und er auch im materiellen Elend glücklich sein könne.«⁵⁸⁷

Die antike Gestik wurde demnach durch die Gesten der Barmherzigkeit ergänzt. Wobei (im Gegenzug) wiederum die zunehmende Hellenisierung des Christentums verhindert habe, dass die leibfreundliche Gestenkultur von diesem zu einem Markenzeichen ausgebaut werden konnte. Eine Einschränkung, welche die frühzeitige Lähmung des Christentums markiere.⁵⁸⁸

Leider vernachlässigt Klaas Huizings methodischer Zugang auch hinsichtlich dieses Aspekts eine Beschreibung darüber, wie in seiner Theorie die Erfahrungen aus Christi Kreuzestod und Auferstehung integriert werden können. Anhand welches übertragbaren Vokabulars ließen sich denn Gesten ästhetisch zugänglich machen, die sich an Kreuzestod und Auferstehung Jesu Christi orientieren, wenn von den christologischen Metaphern wie Kreuz und Auferstehung abgesehen werden soll?

Es ist schwer möglich, von einem ›Eindrucksbild‹ (Huizing) leiblich affiziert zu werden, wenn sich jegliche Ausdrucksmöglichkeit desselben unbedingt im Transzendenten entzieht und lediglich in der immanenten Sprache des Glaubens metaphorisch umkreist werden kann.⁵⁸⁹ Es bereitet erhebliche Schwierigkeiten, sich eine ›primordial‹ (Huizing) sinnlich wahrnehmbaren Geste von Auferstehung Jesu Christi vorzustellen. Obgleich der Wunsch des Autors der ›Ästhetischen Theologie‹ wohl zu respektieren ist, in dem dieser das unmittelbar Undenkbare, das nicht unmittelbar Aussprechbare, das unmittelbar Unbeschreibliche mit dem Wort ›Humanität‹ einer Darstellung zuführen möchte.⁵⁹⁰ Als Unternehmen muss so etwas aber zwangsläufig scheitern. Denn was sich nicht klar denken und aussprechen lässt, das lässt sich noch viel weniger klar darstellen oder aufführen.

Kritisch kommentiert Hans Blumenberg die ›Dualisierung des philosophischen Stroms‹ im letzten Jahrhundert des zweiten Jahrtausends, in der sich der Gegensatz zwischen einer Hinwendung ›zu den Sätzen‹ von jener ›zu den Sachen‹ ausdrückt.⁵⁹¹

Doch für die theologische Ästhetik ist diese ›Hinwendung zu den Sätzen‹⁵⁹² eine überaus hilfreiche. Denn theologische Ästhetik hat sich schlicht mit Sätzen auseinander zu set-

⁵⁸⁷ Pohlenz, in: Huizing, 2007, S. 25f.

⁵⁸⁸ Vgl. Huizing, 2002, S. 111.

⁵⁸⁹ Vgl. Schnelle, 2007, S. 216.

⁵⁹⁰ Vgl. Huizing, 2000, S. 100ff.

⁵⁹¹ Blumenberg, 2007, S. 339f.

⁵⁹² Vgl. Wittgenstein, 1967, S. 34; Blumenberg, 2007, S. 340.

zen. Theologische Ästhetik kann sich nicht unmittelbar auf die Sache einlassen, da ihre Sache keine Sache ist. Der ›Gegenstand‹⁵⁹³ der Theologie ist nicht Ding, er ist eben nicht gleich res, ist nicht gleich ens. Er ist kein Seiendes.⁵⁹⁴ Darin ähnelt sich Theologie und Glauben. Denn der ›Gegenstand‹ des Glaubens ist auch kein Seiendes, ist kein Ding neben anderen Dingen. Sondern er ist *das* Sein selbst.⁵⁹⁵ Seine Offenbarung ist – auch jenseits humanitärer oder humaner Gesten – Gesetztes in Sätzen menschlicher Sprache.

Das Phänomen, dem sich jede theologische Ästhetik auf der Spur wähnt, ist mehr als gestisch rezipierbarer Ausdruck. Es ist vielmehr die Bedeutung selbst. »Es ist total, kein Teil unser selbst und unserer Welt ist davon ausgeschlossen. Hier gibt es kein Ausweichen.«⁵⁹⁶ Der Glaube ist sich dessen gewiss, dass nur aufgrund dieses einen Phänomens, das in der Offenbarung gesetzt ist und entgegentritt, andere Sachen Geltung finden. Wenngleich auch dabei gilt: »Die Sachen selbst sind es, die nicht zulassen, bei ihnen zu bleiben.«⁵⁹⁷ »Die Sache selbst war und blieb ein Sich-entziehendes.«⁵⁹⁸

An dieser Stelle zeigt sich eine Analogie zwischen den beiden widerstrebenden philosophischen Strömungen. Denn so wie sich die Sache selbst im Mangel an Präevidenz für die geforderte Evidenz entziehen muss, entzieht sich auch die Erfassung des Ausdrucks im Mangel an Einsicht in die Vollständigkeit aller Sätze in denen er vorkommen kann.⁵⁹⁹

Dementsprechend ist zu bemerken: »Wir können nicht angemessen vom ›Gegenstand der Religion‹ sprechen, ohne gleichzeitig seinen Gegenstandscharakter zu verneinen.«⁶⁰⁰ Sprechen und Verneinen funktioniert aber ausschließlich in Sätzen. Doch auch in der ›Schrift‹ von Bildern können Sätze gesetzt sein.

5.3 Die Bewertung der Bilder

Klaas Huizing betont dahingehend: »Ich empfinde noch immer die Bilderlosigkeit in den Kirchen reformierter Provenienz als schmerzlichen Verlust. Zwar gibt es durchaus gute

⁵⁹³ Vgl. Wittgenstein, 2003, S. 20.

⁵⁹⁴ Vgl. Heidegger, 2005, S. 12.

⁵⁹⁵ Vgl. Tillich, 1980, S. 29.

⁵⁹⁶ A.a.O. S. 19.

⁵⁹⁷ Blumenberg, 2007, S. 342.

⁵⁹⁸ A.a.O. S. 347.

⁵⁹⁹ Vgl. Blumenberg, 2007, S. 10; Wittgenstein, 2003, S. 22f.

⁶⁰⁰ Tillich, 1980, S. 19.

Argumente, die auch heute die Bedeutung des Bilderverbots einklagen (so etwa ULRICH H.J. KÖRTNER 2000), ich aber bin längst zu den Bilderfreunden konvertiert«. ⁶⁰¹

Eine gewisse ›Zurückhaltung‹ der evangelischen Tradition bzw. das Festhalten am biblischen Bilderverbot innerhalb der evangelisch-reformierten Kirche ist aber keineswegs eine Frage genereller Bilderfeindlichkeit. Denn die prominentesten Vertreter der Reformation hatten keine grundsätzliche Abneigung gegen Bilder. Eine Ablehnung ergab sich erst durch ihre Bewertung für den Glauben.

Martin Luther charakterisiert Bilder beispielsweise als an sich wertfreie Gegenstände. Es mache keinen Unterschied, ob man sie habe oder nicht. ⁶⁰² Deshalb zählt Luther das Bilderverbot wie das Sabbatgesetz zu jenem gesetzlichen Bestand, der für Christen nicht mehr verpflichtend sei und nur mehr für das jüdische Volk gelte. Unmissverständlich betont er jedoch: »Allhie müssen wir bekennen, das mann bilder haben und machen mag, aber anbetten sol wir sie nit«. ⁶⁰³

Ulrich Zwingli vertritt eine ähnliche Auffassung. Nach seiner Meinung müssten Bilder nicht grundsätzlich entfernt werden, sondern nur jene, bei denen die Gefahr der Anbetung bestehe. ⁶⁰⁴ Sorgfältig trifft er daher eine Unterscheidung zwischen Bildern und Götzen. Demnach sind Bilder »glychnussen eins yeden dings, das sichtbar ist, aber zû gheiner abfürigen hoffnung nit gemacht, auch nit vereret wirt.« ⁶⁰⁵ Im Gegensatz zu den Götzen werden sie daher auch nicht im Gemüt des Menschen aufgerichtet, um sie im Herzen zu verehren. ⁶⁰⁶ Trotz dieser Trennung setzt Zwingli jedoch eine abergläubische Auffassung des Volkes voraus, weswegen man vom Bilderverbot nicht absehen könne. Auch wenn das Bildnis nicht mit dem Abgebildeten identifiziert werde, bestehe doch immer die Neigung bei ihm Hilfe zu suchen, wie es auch die Heiden getan hätten. ⁶⁰⁷

Eine besondere Rolle spielt das Bilderverbot in der Theologie von Jean Calvin. Während zwischen seiner ›Institutio Christianae religionis‹ von 1536 und Luthers Kleinem Katechismus eine enge Beziehung feststellbar ist, die unter anderem bei der Auslegung der zehn Gebote wörtliche Anklänge ausweist, fällt die Abweichung bei der Zählung der Gebote auf. Luther stimmt in Wortlaut und Einteilung mit der katholischen Kirche überein, was Calvin ablehnt, weil auf diese Weise das Bilderverbot gestrichen oder unter dem

⁶⁰¹ Huizing, 2002, 99f.

⁶⁰² Vgl. Luther, M., WA 10 III, 26,4

⁶⁰³ Vgl. Luther, M., WA 18, 81, 7ff; Zitat, WA 10 III, 28,3f.

⁶⁰⁴ Zwingli, ZW IV, 133, 36-134, 2.

⁶⁰⁵ Zwingli, ZW IV, 96, 12f.

⁶⁰⁶ Vgl. Zwingli, ZW IV, 96.

⁶⁰⁷ Vgl. Zwingli, ZW III, 176, 16ff.

ersten Gebot verborgen wird. Deshalb zählt er schon in der ersten Fassung der ›Institutio‹ das Bilderverbot als zweites Gebot, während Luther dieses weglässt und stattdessen das Namensgebot als zweites Gebot anführt.⁶⁰⁸ So wird es in der letzten Ausgabe der ›Institutio‹ von 1559 nicht nur wie in der ersten Ausgabe des Jahres 1536 als Teil des Gesetzes behandelt, sondern bereits im ersten Buch über die Gotteserkenntnis eingeführt. Wobei nicht das Problem des Kultbildes im Vordergrund steht, sondern die Frage nach dem Medium der Erkenntnis Gottes.⁶⁰⁹

Da Gott unter den Götzenbildern keinen Unterschied mache, sondern alle gemalten Idole und alle anderen Zeichen, unter denen der Aberglaube Gottes Nähe zu besitzen wähnt verwerfe,⁶¹⁰ könne Gotteserkenntnis nur durch die Schrift erlangt werden. »Deshalb hat Gott mit gutem Grunde das Licht seines Wortes hinzugegeben, um sich uns dadurch zu unserem Heil kundzumachen.«⁶¹¹

Somit seien auch jene Offenbarungen, die den Schluss eröffnen, Gott sei unmittelbar gesehen worden, lediglich als Zeichen der Belehrung zu verstehen, welche die Menschen an die Unbegreiflichkeit seines Wesens gemahnten.⁶¹² Weil nun aber die Torheit die Menschen veranlasse, sofort in abergläubische Verehrung zu verfallen, dürften in Kirchen keine Bilder zur Aufstellung kommen. Lediglich jenes Lebendige und Klare, das der Herr in seinem Wort eingesetzt hat, könnte in diesem Rahmen zugelassen werden. »Ich meine damit die Taufe und das Mahl des Herrn mit den anderen Zeremonien, von denen unsere Augen stärker angezogen und lebendiger ergriffen werden sollten, als dass sie noch andere nötig hätten, die Menschenkunst geschaffen hat!«⁶¹³

Trotz dieser kritischen Sicht, darf man aber auch bei Calvin nicht davon ausgehen, dass er der bildenden Kunst ablehnend gegenüber gestanden hätte. Vielmehr betont auch er, dass Bildhauerkunst und Malerei Geschenke Gottes seien. Es brauche aber den reinen und rechtmäßigen Gebrauch dieser Künste, sonst könnte das, was Gott zu seiner Ehre und unserem Nutzen den Menschen zuteil werden ließ, durch verkehrten Gebrauch befleckt werden oder gar zum Verderben führen.⁶¹⁴

Eben an dieser Stelle, erhebt sich die Frage, ob ›Ästhetische Theologie‹ in ihrer Betonung der Gestenporträts in der ›Schrift‹, dem zweckmäßigen Gebrauch der Künste im

⁶⁰⁸ Vgl. Stirm, 1977, S. 161.

⁶⁰⁹ Vgl. Rohls, 1984, S. 334.

⁶¹⁰ Calvin, Inst. I, 11,1.

⁶¹¹ Calvin, Inst. I, 6,1.

⁶¹² Vgl. Calvin, Inst. I, 11,3.

⁶¹³ Calvin, Inst. I, 11,13.

⁶¹⁴ Vgl. Calvin, Inst. I, 11,12.

Sinne theologischer Ästhetik noch gerecht werden kann? Kommt ›Ästhetische Theologie‹ mit theologischer Anthropologie nicht in Konflikt, wenn sie folgendes behauptet? »Der im Text inkarnierte Christus qualifiziert die Anthropologie neu und drängt auf eine religiöse Reinkarnation im eigenen Leibesleben.«⁶¹⁵

Denn gerade darin wird doch der menschliche Leib zum Träger der vormals religiösen Versprechen von Erlösung und Vollendung und macht an sich selbst eine himmlische Seligkeit unmittelbar erfahrbar, wie es sie in der Welt nach dem Sündenfall eigentlich gar nicht mehr geben kann. Auf diese Weise postuliert ›Ästhetische Theologie‹ die Parole ›transcendence now‹. Huizing setzt also die Transzendenzhoffnungen des Menschen in jenem Ort an, der Immanenz schlechthin bedeutet: im menschlichen Leib.⁶¹⁶



Vinci, Leonardo da: Zeichnungen zum Geschlechtsverkehr und dem männlichen Geschlechtsteil, um 1492,
Feder und Tinte, 273 x 202 mm,
Windsor Castle, Windsor,
in: Zöllner, 1999, S. 40.

Am Beispiel Leonardo da Vincis lässt sich zeigen, wie sehr Huizing's Heuristik in diesem Zusammenhang die Renaissance mit ihrer Entdeckung des Menschen in seinen irdischen Dimensionen sowie die Aufgeschlossenheit für Leidenschaft und das darin eingespeicherte Leid bemüht.⁶¹⁷ Auch Leonardo glaubte im menschlichen Leib Besonderheiten annehmen zu können, die seine Überzeugung nährten, die Erfahrung des Ästhetischen sei »über die Intentionalität des obliquen Vorstellungsbewusstseins hinaus in die Anmutungsqualitäten des vorreflexiven Leibeslebens« erweiterbar.⁶¹⁸ So meinte er konkret im männlichen Glied besondere ›Lebensimpulse‹ ausmachen zu können, die in besonderen Momenten – beispielsweise im Augenblick des Todes – spontan einträten und damit beobachtbar seien.⁶¹⁹

»Eine vergleichbare Unmittelbarkeit setzte der Künstler auch für die menschliche Physiognomie voraus, und diese Unmittelbarkeit des mimischen Ausdrucks hat der Künstler mit seinen zahlreichen Charakterköpfen und Karikatu-

⁶¹⁵ Huizing, 2000, S. 99.

⁶¹⁶ Vgl. Heimerl, Theresia: Der Körper ist ein Skandal, in: Die Furche, 64. Jg. / 46, 14. November 2008, S. 13.

⁶¹⁷ Vgl. Huizing, 2007, S. 26.

⁶¹⁸ Timm, 1990, S. 13.

⁶¹⁹ »Leonardo da Vinci dugo je godina bio fasciniran penisom. Sve je počelo 1493. godine kad je čuo za priču o dvojici razbojnika osuđenih na smrt vješanjem koji su *u trenutku smaknuća – doživjeli erekciju* [Hervorhebung, R. S.] [...] da je naslikao dvije uretre – jednu za urin i spermu, *a drugu za ›životne impulse‹* [Hervorhebung, R. S.]« (Rowe, Chip: Čvrsti dokazi, in: Playboy, hrvatsko izdanje, broj 138, studeni 2008, S. 91-94; S. 93.)

ren zu illustrieren versucht. Die oft eher grotesk als realistisch anmutenden Zeichnungen, die vor allem ältere und fast nie junge Männer zeigen, bringen unter anderem den Gedanken zum Ausdruck, daß sich im Antlitz des Menschen unmittelbar dessen charakterliche Eigenschaften und momentanen Gefühle widerspiegeln. Dieser Vorstellung entsprechend hat zum Beispiel ein Mann, dessen Gesicht dem eines Löwen ähnelt, aller Wahrscheinlichkeit nach auch herausragende Charakteristika dieses Tieres.«⁶²⁰

Huizingas ›spätmoderne Verstehensbedingungen‹ stellen folglich auf alte, vormoderne Tradition ab. Seine Bezugnahme auf Johann Caspar Lavater, den ›sehr galanten Züricher Pfarrer und berühmten Gesichtsleser‹, unterstreichen diese Anknüpfung anschaulich.⁶²¹ Weiters gibt Huizing mit Lavater zu bedenken, die ›Erleuchtung‹ bzw. die ›Erfassung‹ bestehe darin zu verstehen, dass durch sprachliche Bindungen die Dimension der

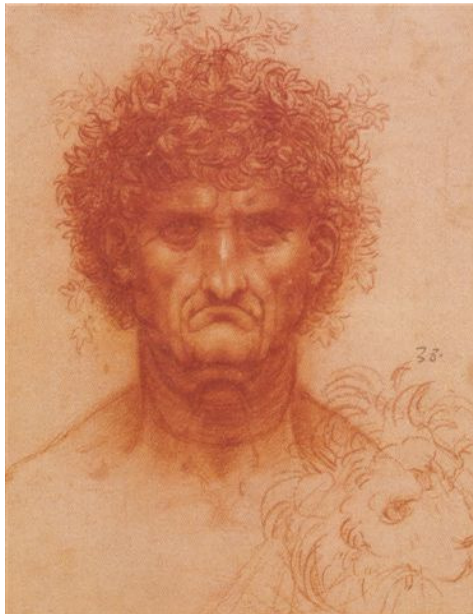
Kreatürlichkeit verstellt werde.⁶²²

Das geschehen des ›Dramas der Transzendenz‹ (Huizing) bleibt damit also nicht beschränkt auf die Rezeption eines literarischen Porträts. Verstellen sprachliche Bindungen die Dimension der Kreatürlichkeit, so bedeutet das in diesem Kontext, dass der Vollzug des ›Dramas der Transzendenz‹ durch jede Art von gestaltbildender Wahrnehmung im ästhetischen Rezipienten in Gang gebracht werden könnte.

Aber welche Kräfte bewirken dann den ›gestaltbildenden Druck‹? Welchen Faktoren ist ein Rezipient hinsichtlich der Ästhetik dabei ausgesetzt?

Das ist trotz des beschränkten Raumes in dieser Arbeit eine weitere Frage wert. Wird ›Ästhetische

Theologie‹ nach Klaas Huizing tatsächlich *nur* von einer ›Ästhetik, die sich nicht länger an der Urteilslogik – schön/hässlich oder wahr/falsch – orientiert‹, gekennzeichnet?⁶²³



Vinci, Leonardo da: Gesicht eines alten, efeubekränzten Mannes mit Löwenkopf (Bacchus?), um 1503-1505

Rote Kreide mit Weiß gehöht auf rosa getöntem Papier, 183 x 136 mm, Windsor Castle, Windsor, in: Zöllner, 1999, S. 42.

⁶²⁰ Zöllner, 1999, S. 40ff.

⁶²¹ Vgl. Huizing, 2000, S. 157f.

⁶²² Vgl. A.a.O. S. 217.

⁶²³ Vgl. A.a.O. S. 17.

5.4 Die Qualität der Qualitäten und die trinitarischen Personen

Wie bereits ausführlich dargestellt, weist der Inkarnationsbegriff in Klaas Huizings ästhetisch geleiteter Theologie auch hinsichtlich der ›Gesten der Humanität Jesu‹ im Text der Gleichnisse eine klar nachösterlich-christologische Konnotation auf. Insbesondere die These – Jesus sei im Fleisch der Geschichten auferstanden und ganz real in der Lektüre präsent⁶²⁴ – macht nur unter der impliziten Voraussetzung des Kreuzes Sinn. Darüber hinaus ist die Erfahrung der Verborgenheit Gottes in der Welt, die trotz der biblischen Schriften von glaubenden Menschen in der Anfechtung erlebt wird, als bleibender Hinweis auf die Unverfügbarkeit Gottes nur im Blick auf die im Kreuz Christi ›sub contrario‹ erscheinende Freiheit der Liebe Gottes auszuhalten.⁶²⁵

Dennoch wird in der ›Ästhetischen Theologie‹ von einer Ästhetik des Kreuzes entschieden Abstand genommen.⁶²⁶ Es wird den Lesern suggeriert, Inkarnation sei ein beliebiges, wiederholbares, sich sukzessive vollziehendes Ereignis. Die Inkarnation des Christus im Leib eines Menschen wird zum alltäglichen Phänomen einer bibelkonzentrierten Lesekultur erklärt. Weil die Inkarnation Christi nach Klaas Huizing – gelöst von Geschichte und Schicksal des Jesus von Nazareth – als anthropologisches Ereignis während der Lektüre im Leser in Erscheinung tritt und damit die ›Schrift‹ und das ›sola scriptura‹ zusätzlich qualifiziert. »Dort hinein nämlich hat er sich *inkarniert*«. ⁶²⁷ »Inkarnation ist eine Fleischwerdung des Wortes, die ohne die Verschriftlichung niemals denkbar wäre.« ⁶²⁸

Trotzdem ist die Inkarnation des Christus im Menschen Jesus von Nazareth im Verstehen des Glaubens als einmaliges historisches Ereignis zu deuten, das der Tatsache der Verschriftlichung im Neuen Testament vorausging. Im Übrigen wird ja gerade unter Zuhilfenahme einer ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹ die Einmaligkeit der Ästhetik von Kreuz und Auferstehung als Repräsentanz eines eschatologischen Ereignischarakters (›Präsenz‹) ganz selbstverständlich mit ausgesprochen.

Als Ästhetik des Kreuzes Christi rekuriert dieser ästhetische Ausdruck jedoch auch auf die Bereiche der Schönheit bzw. der Hässlichkeit, da durch die ›deformatas Christi‹, also in der ›sub contrario‹ erscheinenden Freiheit der Liebe Gottes, die Möglichkeit gerecht-

⁶²⁴ A.a.O. S. 98.

⁶²⁵ Vgl. Schwöbel, 2000, S. 1120.

⁶²⁶ Vgl. Huizing, 2000, S. 98.

⁶²⁷ A.a.O. S. 98.

⁶²⁸ A.a.O. S. 116.

fertigt wurde, dass etwas in hässlicher Gestalt dennoch Ausdruck seelischer Schönheit sein und Anteil am Göttlichen haben kann.⁶²⁹

Gerade durch diese Sichtweise, die sich insbesondere in den paulinischen Briefen feststellen lässt, wurde der seit der frühesten abendländischen Geistesgeschichte bestehende Glaube an die Einheit des Schönen, Guten und Wahren ganz besonders herausgefordert.⁶³⁰ Denn in dieser Trias war bislang praktisch die ›Qualität der Qualitäten‹ zusammengefasst und gleichgesetzt. Das Schöne macht die höchste Qualität optisch wahrnehmbar, das Gute lässt die höchste Qualität moralisch empfinden und pragmatisch erfahren: so sollte es sein; und das Wahre hilft der Erkenntnis auf den Weg, dass etwas inmitten des Scheins wirklich ist. Damit kann vom Schönen gesagt werden, dass es gleichsam die sinnliche Qualität des Guten und Wahren darstellt.⁶³¹

Wie weitreichend das durch Paulus verbreitete Evangelium Christi Jesu diese philosophische Logik aber auch die kultisch-religiöse Wahrheit des Judentums auf den Kopf stellte, lässt sich anhand des folgenden Satzes erfahren: »wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit« (I Kor 1,23).

Spätestens seit der Aufklärung wurde dann die althergebrachte Logik des Schönen, Guten und Wahren auch philosophisch einer grundlegenden Revision unterzogen. So kommt Immanuel Kant in der ›Kritik der Urteilskraft‹ zum Schluss: »Schön ist das, was in der bloßen Beurteilung (also nicht vermittelt der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verstandes) gefällt. Hieraus folgt von selbst, daß es ohne alles Interesse gefallen müsse.«⁶³² Kant postulierte damit sozusagen ein über die empirische Allgemeinheit hinausgehendes apriorisches Moment. »Es ist klar, daß sich die Geltung des Schönen nicht aus einem allgemeinen Prinzip ableiten und beweisen lässt.«⁶³³

›Ästhetische Theologie‹ schließt mit der Rede von einer ›Ästhetik, die sich nicht länger an der Urteilslogik – schön/hässlich oder wahr/falsch – orientiert‹,⁶³⁴ an diese kantische These an. Der Preis, der unter dieser Herangehensweise jedoch zu bezahlen ist, besteht darin, dass der Ästhetik damit jede objektivierbare Erkenntnisbedeutung abgesprochen wird.⁶³⁵ Das ›Drama der Transzendenz‹ wird auf diese Weise spielerisch-darstellendes, solipsistisches Ereignis, das sich jeglicher Objektivierung aufgrund seines Mangels an

⁶²⁹ Vgl. Fuhrmann, 1968, S. 584.

⁶³⁰ Vgl. Recki, 2004, S. 959.

⁶³¹ Vgl. Spanke, 2004, S. 958.

⁶³² Kant, 2004, S. 171. [114-115]

⁶³³ Gadamer, 1999, S. 48. [39/40]

⁶³⁴ Huizing, 2000, S. 17.

⁶³⁵ Vgl. Gadamer, 1999, S. 49. [40/41]

verbalisierender Sprachlichkeit entzieht. »Was der Solipsismus nämlich *meint*, ist ganz richtig, nur lässt es sich nicht *sagen*, sondern es zeigt sich.«⁶³⁶

Dennoch werden die Gleichnisse Jesu durch Bezeichnungen wie ›literarische Porträts‹ bzw. ›autonome Miniaturdramen‹ auch ganz klar als Werke der ›schönen Kunst‹ konnotiert. Und mit Kant kann in dieser Hinsicht darauf hingewiesen werden: »Schöne Kunst [...] ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmäßig ist, und obgleich ohne Zweck, dennoch die Kultur der Gemütskräfte zur geselligen Mitteilung befördert.«⁶³⁷

Das heißt, Huizing richtet seinen Schwerpunkt dahingehend aus, dass die ›Ästhetische Theologie‹ den Ansprüchen des ›reinen Geschmacks‹ und damit auch Kants Zugang zur ›schönen Kunst‹ entsprechen kann, die ihrerseits aus dem zweckfreien Zweck des Schönen hervorgeht.⁶³⁸ Er hält dementsprechend fest: »Der biblische Leser orientiert sich dabei an den Ausdrucksbewegungen des porträtierten Christus (nicht also an abstrakten Lehrformeln), um die dort vorgezeichnete Lebensform einzuleiben.«⁶³⁹

›Abstrakte Lehrformeln‹ zeichnen sich demgegenüber immer durch ihre Einbindung in ein logisches System aus, das den Unterbau des Urteilens bereitstellt. Sie sind damit jener Art von Logik verwandt, die sich mit normativen Bedingungen auseinanderzusetzen hat. Die ›schöne Kunst‹ scheint sich dieser Logik aber weitgehend zu entziehen und akzeptiert als Begründung für ästhetische Urteile im Wesentlichen nur den individuellen Geschmack.⁶⁴⁰

Doch trotz dieser offensichtlichen Autonomie des individuellen Geschmacks, muss mit Wittgenstein daran erinnert werden: »Die ›Erfahrung‹, die wir zum Verstehen der Logik brauchen, ist nicht die, daß sich etwas so und so verhält, sondern, daß etwas ist: aber das ist eben keine Erfahrung. Die Logik ist *vor* jeder Erfahrung – daß etwas *so* ist. Sie ist vor dem Wie, nicht vor dem Was.«⁶⁴¹

Man kann also zusammenfassend sagen, die Logik spielt bereits im Bereich des Überganges vom ›Ob‹ zum ›Wie‹.⁶⁴² Das Urteil, wie das ist, was ist, überlässt sie nahezu zur Gänze der Ästhetik, die ihrerseits jedoch ohne logischen Unterbau gar nicht erst operieren und urteilen könnte.⁶⁴³

⁶³⁶ Wittgenstein, 2003, S. 87.

⁶³⁷ Kant, 2004, S. 233. [177-179]

⁶³⁸ Vgl. Liessmann, 2004, S. 38.

⁶³⁹ Huizing, 2000, S. 24.

⁶⁴⁰ Vgl. Der Brockhaus, 2004a, S. 300.

⁶⁴¹ Wittgenstein, 2003, S. 84.

⁶⁴² Vgl. Foerster, 2007, S. 43f; 54.

⁶⁴³ »›Phänomenologie‹ bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser.« (Heidegger, 2006, S. 27.)

Für den Bereich der Religion kann man sagen, dass der Glaube das Mandat der Logik adaptiert hat. Das heißt, im Glauben wird die empirische Basis, auf der sich Logik zu formieren scheint, bereits durch eine positive (›ponere‹) Wahrheit substituiert, die sich jedoch nicht außerhalb von ›abstrakten Lehrformeln‹ aussprechen lässt. So finden sich als Basis des christlichen Glaubens ›abstrakte Lehrformeln‹ wie der folgende Satz: »Der Herr ist wahrhaftig auferstanden« (Lk 24,34). Durch solche positiven Wahrheiten, die schlicht ursprünglich da sind, legt der Glaube der Ästhetik jene Basis bereits zugrunde, welche diese für ihr urteilendes ›Wie‹ benötigt. Das ›Wie‹ greift theologische Ästhetik in den Bibeltexten auf, die mit Eco als ›Maschinen zur Erzeugung von Bedeutungen‹ bezeichnet werden können. Auch diese Maschinen sind jedoch Ausflüsse der Kunst, welche die Natur nur imitieren und von dieser nicht die Form, sondern lediglich ihre Wirkungsweise reproduzieren.⁶⁴⁴ Die Evangelientexte inkarnieren also nicht material-formal das selbst gebende ›Was‹ Jesu Christi, sondern uneingeschränkt interpretierbare Variationen seines ›Wie‹.

In jeder Ästhetik, die von der phänomenologischen Grundgegebenheit ausgeht, dass etwas *so* ist,⁶⁴⁵ gibt es folglich bereits zu wissen oder zu glauben. Denn letztlich entscheidet die ›Anwendung‹ von Logik – die sich analog auch im Wirken des Glaubens vollzieht – darüber, welche Elementarsätze gegeben sind.⁶⁴⁶

Es erscheint demnach fragwürdig, ob ›säkulare‹, nicht primär christlich sozialisierte Leser⁶⁴⁷ aus der einmaligen Auseinandersetzung mit einem ästhetischen ›Wie‹, ohne Rezeption seines sachhaltigen ›Was‹, Glauben erfahren können.⁶⁴⁸

Wenngleich auch hinsichtlich der Frage nach einer ›empirischen Basis der Logik‹ erläuternd hinzugefügt werden muss: »Das vermeintlich *Gefundene* ist ein *Erfundenes*, dessen Erfinder sich des Aktes seiner Erfindung nicht bewusst ist, sondern sie als etwas von ihm Unabhängiges zu entdecken vermeint und zur Grundlage seines ›Wissens‹ und daher auch seines Handelns macht.«⁶⁴⁹ Das heißt, Erfinder, die notgedrungen im Rahmen ihrer Begabung zu Werke gehen, müssen sich selbst angesichts ihrer konkreten Erfindungen noch nicht jenes Substrats bewusst werden, auf dem diese Erfindungen gewachsen sind. Weswegen radikal konstruktivistischen Zugängen entgegengehalten werden kann, dass Konstruktion nicht zwingend etwas Willkürliches, rein aus sich selbst Be-

⁶⁴⁴ Vgl. Eco, 1982, S. 25.

⁶⁴⁵ Vgl. Wittgenstein, 2003, S. 84.

⁶⁴⁶ A.a.O. 2003, S. 86.

⁶⁴⁷ Vgl. Huizing, 2000, S. 288.

⁶⁴⁸ Vgl. Heidegger, 2006, S. 27.

⁶⁴⁹ Watzlawick, 2007, S. 9f.

gründbares bedeuten muss, da sie ebenso an Methoden wie an ›äußere‹ Realitätsvorgaben gebunden bleibt.⁶⁵⁰

Sollte angesichts dessen also der bereits vorhandene Glaube die notwendige Voraussetzung für das Urteilsvermögen theologischer Ästhetik darstellen – wofür, wie argumentiert wurde, einiges spricht – so erscheint ›Ästhetische Theologie‹ durchaus nicht gelöst von einer Orientierung an der ›Urteilslogik schön/hässlich oder wahr/falsch‹.

Klaas Huizing setzt demnach ein weiteres Mal Akzente vormoderner Tradition. Ein erstes Merkmal dessen kann zunächst am Beispiel des ›Guten‹ dargestellt werden. Denn bereits für Platon war das Schöne vom Guten nicht zu trennen.⁶⁵¹ Und wenn dieser im ›Symposion‹ Sokrates zu Agathon sagen lässt, er könne der Wahrheit nicht widersprechen, dass das ›Gute‹ schön sei,⁶⁵² so scheint dies mit der kantischen Definition des ›Schönen‹ eher in Konflikt zu geraten als mit der ›Ästhetischen Theologie‹.

Das ›Gute‹ lässt die moralische Wertebene dominieren.⁶⁵³ Doch ein Wert kann außerhalb eines Urteils, das in ein strebendes Interesse einfließt, nicht wert sein, obgleich Immanuel Kant annimmt, es gebe auch ›reine moralische Gesetze, die völlig a priori das Tun und Lassen bestimmen‹.⁶⁵⁴ Gänzlich von der Wertebene gelöst ist jedoch das ›Schöne‹. Es ist nach Kant Ausdrucksform des reinen Geschmacks, ohne von diesem unabhängige moralische, theoretische, leibliche, politische oder erotische Interessen ins Spiel zu bringen.⁶⁵⁵

Analoge Unterscheidungsmöglichkeiten gegenüber dem ›Schönen‹ zeigen sich nach Kant auch am Begriff des ›Wahren‹. So unterzog er die korrespondenztheoretische Definition von Wahrheit (›adaequatio intellectus et rei‹), mit der Thomas von Aquin an Aristoteles anknüpfte, eben deshalb der Kritik, weil darin das eigene Erkennen selbst zu beurteilen hat, ob es mit dem Objekt übereinstimmt.⁶⁵⁶ Wahrheit ist demzufolge keine unmittelbar individuelle Frage wie jene des reinen Geschmacks.⁶⁵⁷

⁶⁵⁰ Vgl. Schnelle, 2007, S. 19f.

⁶⁵¹ Vgl. Recki, 2004, 959.

⁶⁵² Vgl. Platon, 2006, S. 72. [201A-201D.]

⁶⁵³ Vgl. Der Brockhaus, 2004a, S. 301.

⁶⁵⁴ Vgl. Kant, 2006, S. 817.

⁶⁵⁵ Vgl. Liessmann, 1999, S. 18.

⁶⁵⁶ Vgl. Großhans, 2005, S. 1257.

⁶⁵⁷ Ohne auf die Diskussion philosophischer Wahrheitstheorien weiter einzugehen, bleibt hier zu bemerken, dass die korrespondenztheoretische Definition von Wahrheit nach wie vor eine Grundlage der wahrheitstheoretischen Diskussion darstellt. Ergänzt durch eine Reihe von Kriterien sind dabei für die Theologie besonders die Konsens- theorie und die Kohärenztheorie der Wahrheit von Bedeutung (vgl. Jüngel, 2005, S. 1246.).

Auf das Programm der ›Ästhetischen Theologie‹ hat diese Differenzierung durch Kant weitreichende Auswirkungen, weil sich Wahrheit im Gegensatz zu Schönheit sehr wohl auf ein allgemeines Prinzip festlegen lässt.⁶⁵⁸ Dementsprechend kann aus der Position des Glaubens – im Sinne eines Sprachspieles, das nach Wittgenstein Ausdruck einer Lebensform ist – stets gesagt werden, »wahr ist, worauf man sich verlassen kann, wozu man ›Amen‹ sagen kann«. ⁶⁵⁹

Im Kontext einer ästhetisch geleiteten Theologie, wie sie Klaas Huizing vorschlägt, ist demnach insbesondere die biblische Verwendung des Ausdruckes wahr bzw. Wahrheit maßgeblich. Das bedeutet, dass hinsichtlich der christlichen Lebensform das Wahre niemals Ausdruck dessen sein kann, was einem Rezipienten in der Individualität seiner Lektüre ›ohne alles Interesse gefallen müsse‹. Denn christliche Wahrheit kann ausschließlich im und durch Glauben in der ἐκκλησία (in ihrer weitest gefassten Form) als Wirklichkeit angenommen werden. Genau darauf liegt Hoffnung. Hoffnung ist aber niemals interesselos, das heißt sie ist nicht gelöst von einer Orientierung in der ›Urteilslogik wahr/falsch‹. Sondern Hoffnung ist geradezu interessiert daran, die Wahrheit des Glaubens zu *bewahren*.

Es scheint daher unglaublich, dass ›Ästhetische Theologie‹, die sich (vermittelt durch die Kunstwerke in der Bibel) auf Namen, Person und Geschichte des Jesus von Nazareth beruft, den der Glaube als Christus bekennt, einfach von der ›Urteilslogik schön/hässlich oder wahr/falsch‹ abgekoppelt werden könne.⁶⁶⁰ Denn ohne die Grundlage dieser Urteilslogik, die in der Konsistenz der Geschichte des Bewusstseins eines Rezipienten als Glauben bereits verankert sein muss, wäre es der zweckfreie Zweck der Kunst, der die Leser das Menschsein sowie die Liebe zum Menschsein lehren müsste. Dieser kann aber nicht mit der Einsicht in die biblische Ebenbildlichkeitsüberzeugung in Eins gesetzt werden.⁶⁶¹

Philanthropie, also Liebe zu Menschen an sich, die sich in sog. ›Gesten der Humanität‹ äußern kann, lässt sich demgegenüber aber auch nicht zwingend auf Gott zurückzuführen. Vielmehr hat Philanthropie und damit das Handeln in und aus ›Humanität‹ als Repräsentanz von Philanthropie – analog dem zweckfreien Zweck der Kunst – ihren zweckfreien Zweck im Menschsein selbst. Es reicht die Wahrnehmung der eigenen Menschlichkeit, des eigenen Menschseins in der Menschheit. Obgleich selbstverständlich eine nachvollziehbare Bestimmung dessen, was Menschsein bedeutet, aus der menschlichen

⁶⁵⁸ Vgl. Gadamer, 1999, S. 48. [39/40]

⁶⁵⁹ Jüngel, 2005, S. 1245f.

⁶⁶⁰ Vgl. Huizing, 2000, S. 17.

⁶⁶¹ Vgl. Huizing, 2002, S. 28ff.

Binnenperspektive nicht so leicht möglich ist.⁶⁶² »Auf die Frage, wer der Mensch sei, kann die Antwort nie genügen. [...] Solange Menschen leben, werden es Wesen sein, die sich selbst immer noch zu erringen haben. Wer nach dem Menschen fragt, möchte das eine wahre, gültige Bild des Menschen, ihn selbst sehen, und kann es doch nicht. [...] In herrlicher Einfachheit hat es Kant gesagt: Kein Mensch darf vom Menschen nur als Mittel gebraucht werden. Jeder ist selbst Zweck.«⁶⁶³

Angesichts dieser Feststellungen unterscheidet sich das Wiedererkennen des Menschseins durchaus vom Wiedererkennen der Kreatürlichkeit, das Klaas Huizing synchron zum Wiedererkennen des Menschseins bei (seinen) Lesern voraussetzt.⁶⁶⁴ Denn Kreatürlichkeit verweist den gläubigen Menschen auf die Wirklichkeitsstiftung durch die Wahrheit Gottes. In der Kreatürlichkeit kommt die Solidarität der Geschöpfe Gottes aufgrund des Ebenbildlichkeitsgedankens ins Spiel und begründet diese Form von Anthropologie als Voraussetzung der theologischen Ästhetik.⁶⁶⁵ Die Voraussetzungen für den Gedanken der Kreatürlichkeit können – angesichts ihres Rekurses auf den biblischen Ebenbildlichkeitsgedanken – jedoch in keinem Fall frei von der ›Urteilslogik schön/hässlich oder wahr/falsch‹ und von ›abstrakten Lehrformeln‹ bestehen.

Bleibt die Urteilslogik als Grundlage theologischer Ästhetik aber aufrecht, dann wirkt sie sich auch auf das ›Wie‹ ästhetischen Erfahrens aus, da sie darin den Namen Gottes trinitarisch aussprechen muss. Das bedeutet, christliche Glaubensrede knüpft ausschließlich in der Anrufung des trinitarischen Namens ›Gott, Sohn und Geist‹ an die Tradition des Alten Testaments an.⁶⁶⁶ Wird also von der »Verdichtung der alttestamentlichen Textmassen im Modus der Schrifterfüllung in der Gestalt einer singulären Person namens Jesus von Nazareth« gesprochen,⁶⁶⁷ so macht dies nur im Lichte des trinitarischen Gottesgedankens Sinn.

Gerade das Nachdenken über die Trinität zieht jedoch die Kategorien schön und hässlich von neuem in den Bereich theologischer Ästhetik. Das bedeutet, weil die drei Personen der Gottheit durch ihre *internen Relationen* zueinander bestimmt sind,⁶⁶⁸ hat Jesus Christus (aufgrund interner Relationen) auch im Ausdruck der Hässlichkeit – also bereits

⁶⁶² Vgl. Schmidt-Salomon, 1999, S. 109f.

⁶⁶³ Jaspers, 1997, S. 67; Vgl. Kant, 2004, S. 115. u. ö.

⁶⁶⁴ Vgl. Huizing, 2002, S. 28ff; Huizing, 2004, S. 35.

⁶⁶⁵ Vgl. Schnelle, 2007, S. 95.

⁶⁶⁶ Vgl. Schwöbel, 2000, S. 1120.

⁶⁶⁷ Vgl. Huizing, 2002, S. 157; Huizing, 2000, S. 137.

⁶⁶⁸ Vgl. Schwöbel, 2000, S. 1121.

im Ausdruck des Gekreuzigten – vollständigen Anteil am Schönen. Soviel wirft das ›Was‹ der Glaubenswahrheit einer ästhetischen Beurteilung einfach hin.

Für die philosophische Ästhetik hat Karl Rosenkranz bereits im 19. Jh. zusammengefasst, dass sich eine Relation von schön und hässlich bereits dadurch ergebe, dass sich das Hässliche als ein Relatives auf das Schöne als ein Absolutes beziehe.⁶⁶⁹ Die Hässlichkeit in der Ästhetik des Kreuzes ist damit unbedingt an ein absolutes Schönes gebunden. Das heißt, die Gegebenheit des Hässlichen setzt ein Schönes voraus. Die Annahme, theologische Ästhetik könne sich von der Notwendigkeit des Urteils über schön und/oder hässlich distanzieren, erscheint nach dieser Erkenntnis aber unangemessen.

Dementsprechend formuliert auch die Erkenntnis »›Das bist Du!‹ – dieser dem Leiden und dem Tode hilflos Ausgesetzte«, ⁶⁷⁰ die Verbindung des relativen Schönen mit seinem Absoluten, das gemäß dem Ebenbildlichkeitsgedanken im Eschaton bzw. in Transzendenz zu verorten ist. »Der Mensch als Relat in der Beziehung zu Gott bleibt durch den Tod hindurch erhalten, nicht aus eigener Kraft, sondern weil ihm von Gott ein Leben geschenkt worden ist, das die Bestimmung hat, in die Ewigkeit einzugehen.«⁶⁷¹ Aus dieser Wahrheit vollzieht sich jenes ›Das bist Du!‹ und damit auch das Wiedererkennen im Glauben, das die Fähigkeit mit sich bringt, »sich über den auch leib-körperlich empfundenen Ekel, den ein blutiger und verdreckter Mensch hervorrufen kann, hinwegzusetzen«.⁶⁷²

Unter dieser impliziten Bezugnahme auf die Relation von schön und hässlich in der ›Ästhetischen Theologie‹ lässt sich das Schöne für den Glauben jedoch nicht mehr im kantischen Sinne definieren. Darüber hinaus bezieht sich Glauben immer auf ein ›positives‹ (ponere) Absolutes, dass sein glaubendes Relatives, welches sich auch in Hässlichkeit zeigen kann, zu sich in Beziehung gesetzt hat. Damit ist der christliche Glaube Ausdruck von Hoffnung auf das Wahre, Schöne und Gute im wohlverstandenen Eigeninteresse.⁶⁷³

Versucht man nun die althergebrachte Trias in den Gedanken des dreieinigen, christlichen Gottes zu integrieren, dann ergeben sich teils interessante Parallelen.

So kennen die Platoniker keine Idee von Genera und analogen Begriffen, innerhalb derer es Primäres, Unabhängiges und Sekundäres, Angewiesenes gibt; wie beispielsweise innerhalb des Seienden die Kategorie der Substanz und die der Relation. Sonst könnte

⁶⁶⁹ Vgl. Rosenkranz, 1996, S. 15.

⁶⁷⁰ Huizing, 2002, S. 29.

⁶⁷¹ Henning, 2006, S. 253.

⁶⁷² Huizing, 2000, S. 212.

⁶⁷³ Vgl. A.a.O. S. 46.

der Widersinn entstehen, dass dem Primären (der Substanz) Primäres (nämlich die Idee) voranzuordnen wäre.⁶⁷⁴

Dementsprechend scheint die Trinität geradezu eine Analogie zum Konzept vom Schönen, Guten und Wahren zu bilden. Denn die ›mia ousia‹ Gottes ist gemäß der trinitarischen Formel auch in ›treis hypostaseis‹ zu denken. Womit dem Begriff der Relation ebenfalls nicht entsprochen wird.⁶⁷⁵ Als Ausdruck des Schönen, Guten und Wahren stimmt die ›mia ousia‹ des dreieinigen Gottes also zumindest unter einem Aspekten mit der überkommenen Trias überein.

Dem trinitarischen Wesen von Vater, Sohn und Geist wird auf die Weise jedoch gleichzeitig widersprochen, da der Sohn vollen Anteil am Vater hat und umgekehrt (wie auch der Geist). Denn wenn Jesus Christus aufgrund ›interner Relation‹ auch in menschlicher Hässlichkeit vollständigen Anteil am Schönen haben sollte, käme diese Qualität aufgrund der ›mia ousia‹ auch den anderen Hypostasen Gottes zu.

An dieser Stelle zeigt sich eine Dialektik, in der sich das Menschsein des Jesus von Nazareth vom trinitarischen Wesen des Christus abzuheben scheint, da der trinitarische Gottesgedanke ansonsten in Widersprüche geraten würde. »Denn es ist ja der *Mensch* Jesus von Nazareth [...] in ihm wohnt, eines Wesens mit dem Vater, Gott der Sohn.«⁶⁷⁶

Das bedeutet, auch wenn im Menschen Jesus von Nazareth der Christus vollkommene Wirksamkeit seines Wesens entfalten konnte, ist diese Glaubenswahrheit nicht einfach umkehrbar. Ansonsten hätte das Menschsein des Jesus von Nazareth ›Einfluss‹ auf das Wesen Gottes. Doch dieser Möglichkeit widerstrebt das biblische Zeugnis. »Mein Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber; doch nicht wie ich will, sondern wie du willst!« (Mt 26,39)

Dementsprechend hat dieser Punkt gewichtige Auswirkungen auf die ›Ästhetische Theologie‹. Weil damit auch unter der Annahme einer ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹ keine Verfügbarkeit des Göttlichen durch humanitäre Gesten Jesu angenommen werden kann. Es drückt sich unter dem Aspekt der Unverfügbarkeit vielmehr neuerlich das mit dem alttestamentlichen Bilderverbot ausgesprochene Gebot Gottes aus, im Theater der ›Immanenz schlechthin‹ (im menschlichen Leib) kein ›Drama der Transzendenz‹ inszenieren zu wollen.⁶⁷⁷

⁶⁷⁴ Vgl. Dirlmeier, Franz: in Aristoteles, 1997, S. 305; Anmerkung 27.

⁶⁷⁵ Vgl. Joest, 1995, S. 321.

⁶⁷⁶ A.a.O. S. 206.

⁶⁷⁷ Vgl. Huizing, 1996a, S. 8f; Vgl. Heimerl, Theresia: Der Körper ist ein Skandal, in: Die Furche, 64. Jg. / 46, 14. November 2008, S. 13.

Solche ›eingebildeten‹ Aufführungen hat Christus wohl auch gar nicht nötig. Auch darin unterscheidet sich der dreieinige Gott von der Trias des Schönen, Guten und Wahren. Denn er ist als Gott offenbart, der per se selbstgenügsam und auf keine weitere Relation angewiesen ist.

Nach dem Alten Testament ist Gott dort, wo er seines Namens gedenken lässt (vgl. Ex 20, 24). Wo die Namen verschwinden, verschwindet das Gedenken der Götter (vgl. Hos 2, 19; Sach 13,2). Trotzdem zeigt der jüdisch-christliche Glauben einen entscheidenden Unterschied zur antiken griechischen Mythologie. Denn Zeus und sein Hofstaat schreckten davor zurück, das Menschengeschlecht zu vernichten, da sie ihrer Ehren und Heiligtümer nicht verlustig gehen wollten.⁶⁷⁸ Das drückt ein klares Abhängigkeitsgefühl aus. Der biblische Schöpfergott kennt solche Bedenken jedoch nicht (vgl. Gen 6,7). Dementsprechend scheinen die Beschreibungen seiner gewalttätigen Ausbrüche darauf hinzuweisen, dass die biblischen Schriftsteller ihr ästhetisches Urteil auf das absolute, unbedingte Sein zurückzuführen versuchten. Jahwe erscheint in seiner freien Zuwendung und Abwendung gegenüber den Menschen als selbstgenügsames Absolutes (vgl. Jes 41ff).⁶⁷⁹ Gerade deshalb kann seine Zuwendung im Glauben als Gnade verstanden werden (vgl. Hiob). Das drückt ein Verständnis aus, das sich aus der Darstellung von Göttern, die um ihre Ehren und Heiligtümer fürchten, nicht begründen lässt. Der Gott der Bibel hat demnach auch keinen inszenierten Altruismus nötig, wie er bei Menschen – durchaus auch aus Gründen der Berechnung – vorkommen kann.⁶⁸⁰ Denn der biblische Schöpfergott ist in jeder Hinsicht selbstgenügsam; (Act 17,25.) was hingegen auf den Menschen in keiner Weise zutrifft.⁶⁸¹

Darüber hinaus lässt die ›Ästhetische Theologie‹ außer Acht, dass sich auch Jesus Christus bei seiner Entscheidung über Zuwendung oder Abwendung bedingungslos und autonom zeigt. Das zeigen auch die neutestamentlichen Gleichnisse.⁶⁸² Nachfolge ist damit kein Weg für jene ›säkularen‹ Leser, die nach Klaas Huizing hinter traditionellen religiösen Bildwelten häufig Instrumente der Wissensokkupation vermuten.⁶⁸³ Denn Nachfolge wird von Jesus radikal gefordert. Wer jedoch nicht willens ist, diesen Weg zu gehen, der wird ebenso radikal verworfen (vgl. Joh 15,6). Es gilt: »Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.« (Lk 11,23.)

⁶⁷⁸ Vgl. Platon, 2006, S. 56. [189B-190A]

⁶⁷⁹ Vgl. Schnelle, 2007, S. 67.

⁶⁸⁰ Vgl. Dawkins, 2007, S. 302ff; 328ff.

⁶⁸¹ Vgl. Luther, H., 1991, S. 266ff.

⁶⁸² Vgl. Schnelle, 2007, S. 85.

⁶⁸³ Vgl. Huizing, 2000, S. 161.

Ein Pragmatismus, der die ›Humanität‹ in den Gesten Jesu in ein ›Verstehen des Glaubens‹ umsetzt, das der Radikalität solcher Sätze folgen kann, ist ohne die Voraussetzung einer ›Urteilslogik schön/hässlich oder wahr/falsch‹ in Lesern nicht anzunehmen. Diese Urteilslogik baut ihrerseits aber unmittelbar auf den biblischen Ebenbildlichkeitsgedanken und damit auf den trinitarischen Gottesbegriff auf. Im Gegensatz zu Klaas Huizings ästhetischer Theorie vermögen die Gleichnisse Jesu in ihrer Form als ›autonome Miniaturdramen‹ eine Vermittlung dieser Voraussetzungen jedoch nicht zu leisten.

6. Schlussbetrachtung

›Ästhetische Theologie = Phänomenologie + (Hermeneutik = Symbolismus + Pragmatismus)‹ betont Klaas Huizing und stellt damit in Aussicht, in seinem Programm auch gewichtige philosophische Bewegungen zusammenführen zu können.

Wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt, werfen sich dadurch aber mehrere formal-methodische Probleme auf. Denn ›Ästhetische Theologie‹ konzentriert sich bei ihrem phänomenologischen Unternehmen lediglich auf einen Teilbereich der biblischen Darstellung Jesu. Dabei werden die neutestamentlichen Gleichnisse als ›autonome Miniaturdramen‹ gekennzeichnet und die grundlegende Bedeutung des biblischen Kanons als Gesamtheit nahezu zur Gänze ausgeblendet. Es erscheint dementsprechend überaus zweifelhaft, ob die phänomenologische Methode in der ›Ästhetischen Theologie‹ noch jener Phänomenologie gerecht wird, die Edmund Husserl als philosophische Methode definierte. Lag es doch gerade im Interesse des ›Erfinders‹ der Phänomenologie weitest mögliche Reduktion seitens des Phänomenologen zu erreichen, um die Erscheinung eines Phänomens zur umfassenden Anschauung werden zu lassen. Umfassende Anschauung bedingt aber umfassende Wahrnehmung. Und umfassende Wahrnehmung gebietet wiederum das Streben nach einem Blickwinkel, der möglichst viel zutage bringt. Phänomenologie strebt also nach der Erfassung des Ganzen.

Erfassung des Ganzen verfolgt Klaas Huizing in dieser Form jedoch nicht, wenn er die Gleichnisse Jesu als ›autonome Miniaturdramen‹ charakterisiert. Denn diese Betonung der Autonomie lässt jene Bedingungen, die einen Blick über den Rahmen hinaus erfordern, zweitrangig erscheinen. Noch schwerer wiegt dabei die Tatsache, dass das Streben nach umfassender Anschauung die Phänomenologie nach Husserl zur Möglichkeit der freien Variation führen muss. Doch freie Variation ist in Zeiten ›spätmoderner Verstehtensbedingungen‹ problematisch. Deshalb ›verschreibt‹ Klaas Huizing seinen Lesern eine Lesehilfe in Form einer ›Inkarnationshermeneutik als Präsenzhermeneutik‹. Auf diese Weise soll die ›Gefahr ungezügelter Assoziationsfreiheit auf Seiten der Leser‹ (Huizing) eingedämmt werden.

In der Folge ergeben sich aufgrund dieser formal-methodischen Probleme auch materiale Differenzen. Denn werden im Rahmen einer theologischen Arbeit die ›Gesten der Humanität Jesu‹ explizit in den Mittelpunkt gerückt, so muss ein elementarer Bereich notwendigerweise kürzer treten oder sogar zu kurz kommen: der Gottesgedanke.

›Ästhetische Theologie‹ entpuppt sich damit als eine Form von theologischer Anthropologie, in der die Ethik versucht ist, die Dogmatik zu überholen. Glauben und Religion er-

scheinen dabei weitgehend als allgemeine (säkulare) Weltdeutungen. Dem universellen Anspruch des Evangeliums Jesu Christi wird so aber keineswegs entsprochen. Vielmehr kommt es zur Aushöhlung des Kerns christlicher Wahrheit.

Unter Bezugnahme auf Arno Schilsons ›Atheismus-Theorie‹ kann dementsprechend festgestellt werden, dass ›Ästhetische Theologie‹ nicht vorrangig auf christliche Religion gerichtet ist, sondern vielmehr darauf, ›säkularen, also nicht christlich primärsozialisierten Lesern‹ (Huizing) ein funktionales Äquivalent von Religion anzubieten. Dieses ist wohl durch den menschengewordenen Gott initiiert, kommt in der Konsequenz aber ohne Gott aus. Das äußert sich dadurch, dass der Mensch selbst in betonter Weltlichkeit zum Ort der Transzendenz wird.

Konkret bedeutet das, dem Leser der ›Ästhetischen Theologie‹ wird in Aussicht gestellt, anhand einer ›somatischen Grammatik‹ (Huizing) in den Texten der neutestamentlichen Gleichnisse die ›Manier (modus)‹ des Lebensvollzugs Jesu ›einbilden‹ zu können, was unter Ausblendung der grundlegenden ›Lehrart (methodus)‹ christlicher Religion dazu führen soll, dass alle Rezipienten in den Stand versetzt werden, christliche Lebenskunst im Vollzug des eigenen Leibeslebens erfahren zu können.⁶⁸⁴

Demgegenüber konnte in der vorliegenden Arbeit jedoch geltend gemacht werden, dass in den Texten der Gleichnisse weit mehr ›inkarniert‹ ist als eine ›somatische Grammatik‹, die auf eine ›physiognomisch-morphologische Theologie‹ verweist. So begründen sich allein in der Typizität der griechischen Sprache Ausdrucksmöglichkeiten ästhetischer Urteile, die in der Sprache der Bibel explizit als religiöse Urteile gedeutet werden können. Solche religiösen Urteile bedürfen jedoch einer Basis im Bewusstsein der Rezipienten, die nicht ausschließlich aus der Ästhetik eines neutestamentlichen Gleichnisses bezogen werden kann, da darin nicht die gesamte Vielfalt und Tragweite der Botschaft des Evangeliums Jesu Christi eingelagert ist.

Deshalb kann theologische Ästhetik auch nur die Wahrnehmung jenes Versprechens einsichtig machen, dessen künftige Erfüllung im Glauben des Rezipienten bereits seine Garantie gefunden haben muss. Das heißt, auch wenn Ästhetik außerordentlich bedeutsam ist, kann sie unter Heranziehung der philosophisch-phänomenologischen Theorie dennoch nicht als Elementarwissenschaft der Theologie bezeichnet werden. Denn gemäß dieser Theorie sind ästhetische Gegenstände ohne ihr Publikum sinnlos.⁶⁸⁵

Aufgrund dieser Relation ergeben sich im Gegensatz zur philosophischen Ästhetik für die theologische Ästhetik weitreichende Probleme, da darin dem biblischen Zeugnis

⁶⁸⁴ Vgl. Kant, 2004, S. 311. [261-262]

⁶⁸⁵ Vgl. Blumenberg, 2007, S. 107.

ganz grundlegend widersprochen wird. Die Methode einer theologischen Ästhetik unterscheidet sich demnach von jener in der Philosophie. Das beginnt bereits damit, dass Phänomenologie in der Theologie niemals von der Absicht geleitet werden kann, den ›Gegenstand‹ des Glaubens im Menschen unmittelbar ›anschaulich‹ zu machen, sondern stets auf die Mittelbarkeit der Darstellung seiner Wirkungsweise in den biblischen Texten und daraus folgend auf den trinitarischen Gottesgedanken verwiesen wird.

Darüber hinaus muss Glaube und damit eine konkrete Definition von Religion bereits in der Konsistenz der Geschichte des Bewusstseins eines Bibellesers vorhanden sein, damit dieser eine Ahnung, ein Gespür für Gott entwickeln kann. Theologische Ästhetik stellt also jene Komponente zur Verfügung, die Schleiermacher in seinen ›Reden‹ sagen lässt: »Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche«.⁶⁸⁶

Entgegen der Darstellung in der ›Ästhetischen Theologie‹ bleiben Bibelleser also auf jene göttliche Zusage verwiesen, die nur dann ein Versprechen ist, wenn sie im Glauben eschatologischer Erfüllung bereits ihren Anbruch genommen hat. Theologische Ästhetik vermittelt demnach kein wunderbares ›feeling (of) the Lord‹, sondern sie versetzt den Bibelleser in die Lage, sich an der Deutung eines ›feeling for the Lord‹ zu versuchen.

Und das ist – auch für jene die Gott gleichen sollen – bereits sehr viel.

⁶⁸⁶ Lehnerer, 1987, S. 340.

7. Abstract

7.1 Deutsch

Die Beschreibung des menschlichen Wesens ist als kommunikativer Aspekt des menschlichen Lebens untrennbar mit dem Phänomen der Sprache verwoben. Auch die Frage nach Gott ist ein sprachliches Phänomen, das sich mit den Bedingungen des menschlichen Wesens und Lebens auseinander zu setzen hat. Im Gegensatz zu allgemein anthropologischen Fragestellungen drückt sich in der christlichen Frage nach Gott jedoch ein sprachliches Phänomen aus, das sich als kommunikativer Akt menschlicher Sprache ausschließlich am biblischen Zeugnis orientiert.

Beobachter der genannten, kommunikativen Erscheinungen dürfen daher nicht darüber hinweggehen, dass es sich dabei um unterschiedliche sprachliche Phänomene handelt, die sich aufgrund der ihnen gemeinsamen Auseinandersetzung mit dem ›In-der-Welt-sein des Daseins‹ (Heidegger) nur aneinander ›anähneln‹ (Wittgenstein). Gerade angesichts des Postulates der Postmoderne, das von einer pluralistischen Grundverfassung der Gesellschaft ausgeht, ist daher dem Aspekt der Abkehr von einheitsstiftenden Leitideen oder allgemeinen Glaubensüberzeugungen Rechnung zu tragen.

Aus theologischer Binnenperspektive bleibt es aber ein Leichtes in alle kommunikativen Erscheinungen der Anthropologie unter Anlehnung an den Johannesprolog mit dem Satz einzustimmen: »Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort« (Joh 1,1). Aber unter der Annahme einer pluralistischen Gesellschaft mit ›säkularen‹ Rezipienten muss daran erinnert werden, dass auch dieser Satz als Zeichen lediglich ein Existential innerhalb der Enzyklopädie der theologischen Sprache narrativ darstellt. Existentielle Komponenten, aus denen sich andere anthropologische Fragestellungen speisen, die außerhalb theologischer Sprache und Wissenschaft liegen, können mit solchen deskriptiven Existentialen der theologischen Sprache hingegen nicht anschaulich gemacht werden.

Die Differenzen, die sich dementsprechend zwischen den unterschiedlichen anthropologischen Zugängen ergeben, lassen sich auch nicht durch die Betonung von allgemein kommunikationsfähigen Begriffen wie ›Humanität‹, ›Offenheit‹, ›Solidarität‹ oder ›Zuwendung‹ beheben. Denn obgleich diese Begriffe für alle Denksysteme Attraktivität ausstrahlen, basiert ihre Verwendung jeweils auf unterschiedlichen anthropologischen Grundannahmen. Diese fundamentalen Unterschiede lassen sich jedoch nicht dadurch

harmonisieren, dass sich die aus ihnen hervorgehenden Erscheinungen und Begriffe wie z. B. ›Humanität‹ in allgemein anthropologische Definitionen einfügen.

Das entscheidende Problem, das sich durch die verallgemeinernde Inanspruchnahme eines Wortes wie ›Humanität‹ in Klaas Huizings theologischem Konzept ergibt, liegt darin, es auf diese Weise überhaupt nicht mehr mit konkreter Religion zu tun zu bekommen. Weil durch die Tendenz, aufgrund universeller, anthropologischer Begriffe die Ubiquität des Religiösen zu behaupten, das behauptete Religiöse universal wie sozial ungreifbar wird.

In der Folge führt das aber unweigerlich zum Auseinanderfallen von religiöser Funktion und religiösem Inhalt. Das bedeutet, dem Anspruch christlicher Theologie kann auf diese Weise nicht mehr entsprochen werden.

Die Arbeit beinhaltet Bilder, um den Argumentationsgang des Textes zu erweitern und zu veranschaulichen (siehe unten: 8.2 Bildquellen und –urheberrechte).

7.2 English

The description of human nature as a communicative aspect of human life is inseparably woven with the phenomenon of speech. Another linguistic phenomenon touching aspects of human life and nature is grounded in the inquiry for God. However, in contrast to general anthropological questions, the inquiry for God in a Christian sense represents a linguistic phenomenon that as a communicative process of human beings is solely guided by the biblical testimony.

Anyway, observers of these introduced communicative aspects should not ignore the fact that they are still different linguistic phenomena which ›merely look alike‹ (›einander anähneln‹; Wittgenstein), because they have common dealings with ›the human being in his world as an existence‹ (›In-der-Welt-sein des Daseins‹; Heidegger). Especially in view of the postulate of a postmodern age that assumes the pluralistic state of society, the break must be taken into account that uniform key-notes and general persuasions do no longer exist.

From a theological point of view and following the prologue of the gospel of St. John it is no problem at all to start for any of these communicative themes of anthropology with the sentence, »In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God« (Joh 1:1). But on condition that a pluralistic society is accompanied by ›secular‹ receiving readers, this sentence as a literal mark appears just as one definite expression inside the encyclopaedia of theological language that paints the narrative por-

tray of an ›existential‹ term (›Existential‹). Yet, the ›existential‹ (›existentiellen‹) components of a general anthropological phenomenon which are usually scrutinized in science irrespective of theological language can not be illustrated by means of such descriptive existential symbols (›Existentiale‹) of theological speech.

So the differences between the varying ways of making approaches to anthropology can not be dissolved by emphasizing general communicative terms as there are ›humanity‹ (›Humanität‹), ›frankness‹ (›Offenheit‹), ›solidarity‹ (›Solidarität‹) or ›care‹ (›Zuwendung‹). Even though these terms represent a certain attraction for all anthropological persuasions, their message is based on different assumptions. That is, these fundamental differences can not be harmonized by the evidence that their following terms as e.g. ›humanity‹ fit for general anthropological definitions.

The deciding problem by Klaas Huizings use of the word ›humanity‹ as a constitutional term in theological language is the lost of the starting point for a concrete religious expression. Because it follows from the tendency of insisting on the given fact of an omnipresent religion that the claimed religious slips away in universal matters as well as in social matters.

The consequence is that religious function and religious contents fall apart, and that is not to be up to the standard of Christian theology.

The treatise contains pictures to broaden and illustrate the argumentation of the text (see below: 8.2 Bildquellen und –urheberrechte).

8. Anhang

8.1. Abkürzungen

gen. obj. = genetivus objectivus

gen. subj. = genetivus subjectivus

R. S. = Robert Strassnig

ZW = Huldreich Zwinglis sämtliche Werke

Weitere Abkürzungen folgen dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie von Siegfried M. Schwertner, Berlin / New York ²1994 = IATG²

8.2 Bildquellen und –urheberrechte

Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

8.3 Literaturverzeichnis

8.3.1 Literatur

Arendt, Hannah: Vita Activa – oder Vom tätigen Leben, Stuttgart 1960

Aristoteles: Nikomachische Ethik, Stuttgart 1997

Arp, Susmita: Gandhi, Reinbek bei Hamburg, 2007

Audretsch, Jürgen: Der Blick auf das Ganze: Überlegungen eines Physikers zur theologischen Dimension der physikalischen Kosmologie, in: Müller, Helmut A.: Kosmologie / Fragen nach Evolution und Eschatologie der Welt, in: Religion, Theologie und Naturwissenschaft / Religion, Theology, and Natural Science Bd. 2, hg.v. Jackelén, A. / Löhr, G. / Peters, T. / Rupke, N. A., Göttingen 2004, S. 176-196

Batchelor, Stephen: Buddhismus für Ungläubige, Frankfurt am Main ⁹2003

Behm, Johannes: Art. *νήπιος*, in: ThWNT Bd IV, Stuttgart u. a. 1990, S. 925-935

Betz, Otto: Was wissen wir von Jesus?: Der Messias im Licht von Qumran, Wuppertal ³1999

Blumenberg, Hans: Ein mögliches Selbstverständnis / Aus dem Nachlaß, Stuttgart 1997

Blumenberg, Hans: Paradigma, grammatisch, in: Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart 1999 (Blumenberg, 1999)

- Blumenberg, Hans: Zu den Sachen und zurück, Aus dem Nachlaß herausgegeben von Manfred Sommer, Frankfurt am Main 2002
- Blumenberg, Hans: Zu den Sachen und zurück, Aus dem Nachlaß herausgegeben von Manfred Sommer, Frankfurt am Main 2007 [Ersatz für Blumenberg, 2002]
- Bonhoeffer, Dietrich: Nachfolge, Gütersloh ²2005
- Bovon, François: Das Evangelium nach Lukas, in: EKK III/1, Neukirchen-Vluyn, Zürich 1989
- Bovon, François: Das Evangelium nach Lukas, in: EKK III/2, Neukirchen-Vluyn, Zürich 1996
- Bradbury, Ray: Fahrenheit 451, in: Unterwegs in die Welt von morgen / Utopische Geschichten und Science-fiction-Romane, Stuttgart u. a. 1988, S. 9-149
- Bultmann, Rudolf: Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben, in: GuV Bd. 1, Tübingen ⁵1964, S. 313-336 (Bultmann, 1964a)
- Bultmann, Rudolf: Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: GuV Bd. 1, Tübingen ⁵1964, S. 188-213 (Bultmann, 1964b)
- Bultmann, Rudolf: Neues Testament und Mythologie / Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: BEvTh Bd. 96, München ²1985
- Burger, Maya: Art. Inkarnation I, in: RGG⁴ 4, Tübingen 2001, S. 139-140
- Calbó i Angrill, Muntsa: Das große Buch der Porträtmalerei / Aquarell Pastell Öl, München ²1998
- Calvin, Jean: Unterricht in der christlichen Religion / Institutio Christianae religionis, nach der letzten Ausgabe (1559) übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen Kreis Moers 1955 (Calvin, Inst.)
- Ceram, C. W.: Götter Gräber und Gelehrte / Roman der Archäologie, Reinbek bei Hamburg Sonderausgabe Dezember 1999
- Cerver, Francisco Asensio: Ölmalerei für Einsteiger, Köln 1999
- Confidential Concepts, worldwide, USA, 2003 / Perfect square, London, 2003 (deutsche Fassung) / 2003, Picasso Estate / Artists Rights Society, New York: Pablo Picasso
- Dawkins, Richard: Der Gotteswahn (The God Delusion), Berlin ⁹2007
- Der Brockhaus Philosophie / Ideen, Denker und Begriffe, hg.v. der Lexikonredaktion des Verlags F. A. Brockhaus, Mannheim / Leipzig 2004 (Der Brockhaus, 2004a)
- Der Brockhaus Psychologie / Fühlen, Denken und Verhalten verstehen, hg.v. der Lexikonredaktion des Verlags F. A. Brockhaus, Mannheim / Leipzig 2001
- Der Brockhaus Religionen / Glauben, Riten, Heilige, hg.v. der Lexikonredaktion des Verlags F. A. Brockhaus, Mannheim / Leipzig 2004 (Der Brockhaus, 2004b)

- Derrida, Jacques: Das Ende des Buches und der Anfang der Schrift, in: Ders. Die *différance* / Ausgewählte Texte, Stuttgart 2004, S. 31-67 (Derrida, 2004a)
- Derrida, Jacques: Die *différance*, in: Ders. Die *différance* / Ausgewählte Texte, Stuttgart 2004, S. 110-149 (Derrida, 2004b)
- Derrida, Jacques: Signatur Ereignis Schrift, in: Ders. Die *différance* / Ausgewählte Texte, Stuttgart 2004, S. 68-109 (Derrida, 2004c)
- Descartes, René: Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung, Stuttgart 1998
- Die Bibel: Novum Testamentum Graece, Hg.In: Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ²⁷1998 (Die Bibel, 1998)
- Ebner, Anton / Heffeter, Franz / Majdan, Harald: Gesellschaft, Wirtschaft, Kultur im Wandel der Zeit Bd. 1 / Vom Ursprung der Menschheit bis zum Spätmittelalter, Wien 1992
- Eco, Umberto: Der Name der Rose, München 1982
- Einstein, Albert: Geometrie und Erfahrung, in: Seelig, Carl (Hg.): Albert Einstein / Mein Weltbild, Ulm / Zürich ³⁰2005, S. 132-141 (Einstein, 2005a)
- Einstein, Albert: Religion und Wissenschaft, in: Seelig, Carl (Hg.): Albert Einstein / Mein Weltbild, Ulm / Zürich ³⁰2005, S. 17-21 (Einstein, 2005b)
- Engelmann, Peter (Hg.): Einleitung, in: Derrida, Jacques: Die *différance* / Ausgewählte Texte, Stuttgart 2004, S. 7-30
- Fabry, Heinz-Josef: B. Der Text und seine Geschichte, in: Zenger, Erich u. a. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament, in: KStTh Bd. 1,1, Stuttgart u. a. ³1998, S. 36-65
- Figal, Günter: Gegenständlichkeit / Das Hermeneutische und die Philosophie, Tübingen 2006
- Foerster, Heinz von: Das Konstruieren einer Wirklichkeit, in: Watzlawick, Paul (Hg.): Die erfundene Wirklichkeit / Wie wir wissen, was wir zu wissen glauben? / Beiträge zum Konstruktivismus, München ³2007, S. 39-60
- Frege, Gottlob: Über Sinn und Bedeutung, in: Ders.: Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, Göttingen 1994, S. 26-51
- Fuhrmann, Manfred: Vierte Diskussion: Gibt es eine ›christliche Ästhetik‹?, in: Jauß, H. R. (Hg.): Die Nicht mehr schönen Künste / Grenzphänomene des Ästhetischen, München 1968, S. 583-609
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode / Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 3., erw. Auf., Tübingen 1972
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode / Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Bd. 1, Tübingen ⁶1999 [Ersatz für Gadamer, 1972]

- Gellert, W. / Küstner, H. / Hellwich, M. / Kästner, H. (Hg.): Großes Handbuch der Mathematik, Köln 1969
- Girard, René: Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987
- Glaserfeld, Ernst von: Einführung in den radikalen Konstruktivismus, in: Watzlawick, Paul (Hg.): Die erfundene Wirklichkeit / Wie wir wissen, was wir zu wissen glauben? / Beiträge zum Konstruktivismus, München ³2007, S. 13-38
- Grözinger, Albrecht: Praktische Theologie und Ästhetik / Ein Beitrag zur Grundlegung der Theologie, München 1987
- Großhans, Hans-Peter: Art. Wahrheit VII, in: RGG⁴ 8, Tübingen 2005, S. 1256-1259
- Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerks, Stuttgart 2005
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen ¹⁹2006
- Heine, Susanne: Grundlagen der Religionspsychologie / Modelle und Methoden, Göttingen 2005
- Henning, Christian: Was ist, wenn ich sterbe?, in: Hermanni, F. / Buchheim, Th. (Hg.): Das Leib-Seele-Problem / Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht, München 2006
- Henriksen, Jan-Olav: Postmodernism and the Unchangeability of God, in: Studia Theologica 57 (2003), S. 87-102
- Holl, Adolf: Jesus in schlechter Gesellschaft, Stuttgart 2000
- Huizing, Klaas: Ästhetische Theologie Bd. I / Der erlesene Mensch / Eine literarische Anthropologie, Stuttgart 2000
- Huizing, Klaas: Ästhetische Theologie Bd. II / Der inszenierte Mensch / Eine Medien-Anthropologie, Stuttgart 2002
- Huizing, Klaas: Ästhetische Theologie Bd. III / Der dramatisierte Mensch / Eine Theater-Anthropologie / Ein Theaterstück, Stuttgart 2004
- Huizing, Klaas: Handfestes Christentum / Eine kleine Kunstgeschichte christlicher Gesten, Gütersloh 2007
- Huizing, Klaas: Homo legens / Vom Ursprung der Theologie im Lesen, in: TBT 75, Berlin, New York 1996 (Huizing, 1996a)
- Huizing, Klaas: Lukas malt Christus / Ein literarisches Porträt, Düsseldorf 1996 (Huizing, 1996b)
- Jaspers, Karl: Kleine Schule des philosophischen Denkens, München ⁹1997
- Joest, Wilfried: Dogmatik, Bd. 1. Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen ⁴1995
- Joest, Wilfried: Dogmatik, Bd. 2. Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen ⁴1996
- Jüngel, Eberhard: Art. Wahrheit I, in: RGG⁴ 8, Tübingen 2005, S. 1245-1246

- Jüngel, Eberhard: Gottes Sein ist im Werden / Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth / Eine Paraphrase, Tübingen ³1976
- Jüngel, Eberhard: Paulus und Jesus, in: HUTH 2, Tübingen ⁷2004
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 2006
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, Stuttgart 2004
- Körtner, Ulrich H. J.: Bedenken, daß wir sterben müssen / Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik, München 1996
- Körtner, Ulrich H. J.: Der inspirierte Leser / Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994
- Körtner, Ulrich H. J.: Der verborgene Gott: zur Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn 2000
- Körtner, Ulrich H. J.: Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006
- Körtner, Ulrich H. J.: Evangelische Sozialethik: Grundlagen und Themenfelder, Göttingen 1999
- Körtner, Ulrich H. J.: TextRaum – SpielRaum – LebensRaum / Eine bibliographische Meditation, in: Wiener Jahrbuch für Theologie, hg.v. der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Wien 2005, S. 131-138
- Kremer, Jacob: Lukasevangelium, in: NEB.NT Bd. 3, Würzburg 1988
- Kühn, Ulrich: Christologie, Göttingen 2003
- Küng, Hans: Der Islam / Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München 2006
- Küng, Hans: Theologie im Aufbruch / Eine ökumenische Grundlegung, München ²1992
- Küppers, Harald: Schule der Farben / Grundzüge der Farbentheorie für Computeranwender und andere, Köln ²2001
- Lehnerer, Thomas: Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers, in: Deutscher Idealismus Bd. 13, Stuttgart 1987
- Lem, Stanisław: Phantastik und Futurologie 1. Teil, Frankfurt am Main 1977
- Lichowski, Helmut / Risak, Georg / Sladeček, Einar: Staatsbürgerkunde und Rechtslehre / Ausgabe A, Wien, 1995
- Liessmann, Konrad Paul: Philosophie der modernen Kunst / Eine Einführung, Wien 1999
- Liessmann, Konrad Paul: Reiz und Rührung / Über ästhetische Empfindungen, Wien 2004
- Lindbeck, George A. Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens: Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, in: Theologische Bücherei, Bd. 90: Systematische Theologie Gütersloh 1994
- Loader, James Alfred: Theologien als Symphonien. Zur (biblischen) Theologie und Ästhetik, in: Wiener Jahrbuch für Theologie, hg.v. der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Wien 2005, S. 21-36

- Luther, Henning: Leben als Fragment / Der Mythos von der Ganzheit, in: WzM 43/1, 1991, S. 262-273
- Luther, Martin: In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectione D. Martini Lutheri collectus [1531] 1535, WA 40 I, 308b-547b
- Luther, Martin: Predigten des Jahres 1522, WA 10 III, 1-64
- Luther, Martin: Von den guten Werken. 1520, WA 6, 229-250
- Luther, Martin: Von den Juden und ihren Lügen. 1543, WA 53, 412-552
- Luther, Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520, WA 7, 20-38
- Luther, Martin: Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament, 1525, WA 18, 37-125
- Mauser, Ulrich: Gottesbild und Menschwerdung / Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments, in: BHT 45, Tübingen 1971
- Moeller, Bernd: Geschichte des Christentums in Grundzügen, Göttingen ⁷2000
- Molcho, Samy: Alles über Körpersprache / Sich selbst und andere besser verstehen, München ⁷2001
- Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften. Roman / I. Erstes und zweites Buch, Reinbeck bei Hamburg ²²2007
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft, Stuttgart 2006
- Otto, Rudolf: Das Heilige / Über das Irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Gotha ¹⁴1926
- Paquet, Marcel: René Magritte 1898-1967 / Der sichtbare Gedanke, Köln u.a. 2001
- Pesch, Rudolf: Römerbrief, in: NEB.NT Bd. 6, Würzburg 1983
- Pippal, Martina: Kunst des Mittelalters – Eine Einführung / Von den Anfängen der christlichen Kunst bis zum Ende des Hochmittelalters, Wien u. a. 2002
- Platon: Das Gastmahl (Symposion) oder Von der Liebe, übertragen und eingeleitet von Kurt Hildebrandt, Stuttgart 2006
- Pöttner, Martin: Die Einheit von Sachkritik und Selbstkritik / Semiotische Rekonstruktion der grundlegenden hermeneutischen These Rudolf Bultmanns, in: ZThK 91/4, Tübingen 1994, S. 396-423
- Pollack, Detlef: Säkularisierung – ein moderner Mythos? / Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003
- Pollard, T. E.: Fullness of humanity: Christ's humanness and ours, Sheffield (The Almond Press) 1982
- Recki, Birgit: Schönheit I, in: RGG⁴ 7, Tübingen 2004, S. 959-961
- Richter, Jutta: Der Hund mit dem gelben Herzen oder die Geschichte vom Gegenteil, München ⁶2007

- Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, in: Übergänge / Texte und Studien zu Handlungen, Sprache und Lebenswelt, Bd. 12, hg.v. Richard Grathoff / Bernhard Waldenfels, München ²1991
- Rilke, Rainer Maria: Duineser Elegien, in: Ders. Duineser Elegien / Die Sonette an Orpheus, Klagenfurt, Wien 1997
- Rohls, Jan: „... unser Knie beugen wir doch nicht mehr“ / Bilderverbot und bildende Kunst im Zeitalter der Reformation, in: ZThK 81/1, Tübingen 1984, S. 322-351
- Rosenkranz, Karl: Ästhetik des Hässlichen, Leipzig ²1996
- Russell, Bertrand: Probleme der Philosophie, Frankfurt am Main ³1969
- Russell, Bertrand: Was ist die Seele?, in: Hellmann, Brigitte (Hg.): Mit Kant am Strand / Ein Lesebuch für Nachdenkliche, München 2005, S. 64-68
- Schmidt-Salomon, Michael: Erkenntnis aus Engagement: Grundlegungen zu einer Theorie der Neomoderne; eine Studie zur (Re-)Konstruktion von Pädagogik, Wissenschaft und Humanismus, Aschaffenburg, Trier 1999
- Schilson, Arno, „Gott wird immer mehr Mensch“ (D. Sölle) / Aspekte eines postchristlichen Humanismus, in: Zeller, Dieter: Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen, NTOA 7, Göttingen 1988, S. 177-215
- Schnelle, Udo: Einführung in die neutestamentliche Exegese, Göttingen ⁵2000
- Schnelle, Udo: Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007
- Schoberth, Wolfgang: Ästhetik / II. Theologisch, in: RGG⁴ 1, Tübingen 1998, S. 853-854
- Schürmann, Heinz: Das Lukasevangelium, in: HThK Bd. 3, Teil 2, Folge 1, Freiburg im Breisgau u. a. 1993
- Schweizer, Eduard: Art. υἱός κτλ, in: ThWNT Bd. VIII, Stuttgart u. a. 1990, S. 364-395
- Schweizer, Eduard: Das Evangelium nach Lukas, in: NTD T.bd. 3, Göttingen ²⁰1993
- Schwöbel, Christoph: Art. Gott / 2. Systematisch-theologisch, in: RGG⁴ 3, Tübingen 2000, S. 1119-1126
- Sölle, Dorothee: Atheistisch an Gott glauben?, in: Dies.: Atheistisch an Gott glauben / Beiträge zur Theologie, Freiburg im Breisgau ⁴1970, S. 77-96 (Sölle, 1970a)
- Sölle, Dorothee: Theologie nach dem Tode Gottes, in: Dies.: Atheistisch an Gott glauben / Beiträge zur Theologie, Freiburg im Breisgau ⁴1970, S. 52-76 (Sölle, 1970b)
- Spanke, Daniel: Art. Schöne, das, in: RGG⁴ 7, Tübingen 2004, S. 957-958
- Steck, Odil Hannes: Exegese des Alten Testaments: Leitfaden der Methodik; ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen, Neukirchen-Vluyn ¹⁴1999
- Stegmaier, Werner: Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, in: Ders. (Hg.): Interpretationen / Hauptwerke der Philosophie / Von Kant bis Nietzsche, Stuttgart 1997

- Steiger, Johann Anselm: Art. Hamann, Johann Georg, in: Greschat, Martin (Hg.) Personenlexikon Religion und Theologie, Göttingen 1998, S. 174-176
- Steiner, Reinhard: Egon Schiele 1890 – 1918 / Die Mitternachtsseele des Künstlers, Köln u. a. 1999
- Stirm, Margarete: Die Bilderfrage in der Reformation, in: QFRG XLV, Gütersloh 1977
- Suda, Max Josef: Ethik / Ein Überblick über die Theorien vom richtigen Leben, Wien u. a. 2005
- Theißen, Gerd: Der Schatten des Galiläers / Historische Jesusforschung in erzählender Form, Gütersloh ¹⁴1999
- Tillich, Paul: Biblische Religion und die Frage nach dem Sein, in: Ders: Die Frage nach dem Unbedingten / Schriften zur Religionsphilosophie, GW 5, Stuttgart 1964, S. 138-184 (Tillich, 1964a)
- Tillich, Paul: Das religiöse Symbol, in: Ders: Die Frage nach dem Unbedingten / Schriften zur Religionsphilosophie, GW 5, Stuttgart 1964, S. 196-212 (Tillich, 1964b)
- Tillich, Paul: Systematische Theologie / Bd. 1, Stuttgart ⁶1980
- Timm, Hermann: Das ästhetische Jahrzehnt / Zur Postmodernisierung der Religion, Gütersloh 1990
- Tucholsky, Kurt: Augen in der Großstadt / Gedichte & Prosa, Frankfurt am Main u. a. 2006
- Vielhauer, Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur / Einleitung in das Neue Testament die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin, New York ⁴1985
- Vattimo, Gianni: Glauben – Philosophieren (Credere di credere), Stuttgart 1997
- Watzlawick, Paul: Die erfundene Wirklichkeit / Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? / Beiträge zum Konstruktivismus, München ³2007
- Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen / Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus (2 Bde. in 1 Bd.), Darmstadt ³1998
- Whitford, Frank: Egon Schiele, München 1998
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1967
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt am Main 2003
- Zafón, Carlos Ruiz: Der Schatten des Windes, Frankfurt am Main 2005
- Zöllner, Frank: Leonardo da Vinci, Köln u. a. 1999
- Zwingli, Ulrich: Christliche Antwort Burgermeisters und Rats zu Zürich an Bischof Hugo, 18. August 1524, in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke III, hg.v. Emil Egli u. a. Leipzig 1914, S. 146-229, [ZW III, 146-229]

Zwingli, Ulrich: Eine Antwort, Valentin Compar gegeben. 27. April 1525, in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke IV, hg.v. Emil Egli u. a. Leipzig 1927, S. 35-159, [ZW IV, 35-159]

8.3.2 Hilfsmittel

BibleWorks for Windows, Version 5.0.020w, Bigfork 2001

Gemoll, W. u. a.: Gemoll / Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München u. a. ¹⁰2006

Gesenius, Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u. a. ¹⁷1962

Jenni, Ernst: Ergänzungsheft zum Lehrbuch der Hebräischen Sprache des Alten Testaments / Paradigmentabellen und Index zu den Übersetzungen, Basel u. a. 1981 (1981b)

Jenni, Ernst: Lehrbuch der Hebräischen Sprache des Alten Testaments / Neubearbeitung des „Hebräischen Schulbuchs“ von Hollenberg-Budde, Basel u. a. ²1981 (1981a)

Kassühlke, Rudolf: Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament / Griechisch – Deutsch, Hg.In: Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ²1999

Stowasser, Joseph M.: Stowasser: lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, Wien u. a. 1994

Stoy, Werner: Bibelgriechisch leichtgemacht: Lehrbuch des neutestamentlichen Griechisch / Werner Stoy/Klaus Haag, Basel ⁴1997

9. Curriculum vitae

Robert Strassnig
geboren am 19. Oktober 1972
in Villach

1979 – 1983 Volksschule
in Treffen am Ossiacher See

1983 – 1987 Hauptschule
in Treffen am Ossiacher See

1987/88
Polytechnischer Lehrgang

1988 – 1992 Lehre
zum Koch und Kellner

1992 – 1997 Besuch der
Kärntner Tourismusschulen
in Villach

1997/98 Präsenzdienst

Ab Oktober 1998

Studium der Evangelischen Fachtheologie an der Universität Wien

Seit 1992 Tätig im Bereich Gastronomie und Tourismus

Ab 2001 Mitarbeiter im Kunsthistorischen Museum in Wien



Strassnig, Robert: *Fragment Leben (Selbstporträt) oder Der Blick um die Ecke offenbart einen eben gerade gelegten Wendeltreppenschuh, der einen Aufstieg zum fragmentarischen Dasein verspricht, das es liebt, nach dem Sein selbst zu sehen, während dieses von schlimmen Fingern verhüllt wird, aus denen eine Spitzzüngigkeit die Erkenntnis versprechende Frucht in der Hand der Frau nötigt und einem Admiral Vanessa atalanta die Reduktion entzieht, einem phänomenologischen Akt beizuschlafen.*
2006 bis (–lang) unvollendet
Leinwand/Öl, 70 x 60 cm.